

<36635668660015

<36635668660015

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. 809-a.

Ph.u. 347-5

<36616163340015

<36616163340015

Bayer. Staatsbibliothek

Ph U 347

Philos. Lexica. pag. 63.

R

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE.

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

FÜNFTER BAND.

MIT KUPFERN.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN.

1802.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

V. BAND. I. ABTHEIL.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1802.

BIBLIOTHECA
Bayerische Staatsbibliothek München
MONACENSIS

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

V. BD. I. ABTHEIL.

Recht,

δικαιον *), δικαια **), *fas*, *jus* ***), *juſtum*, *rectum*, *jus*, *droit*. Ein Act der freien Willkühr, d. i. eine Handlung, die aus einem ſolchen Begehrungsvermögen entſpringt, das ſich nach Geſetzen zu Handlungen ſelbſt beſtimmen kann, und mit dem Bewuſstſeyn verbunden iſt, daſs es durch ſeine Handlung ſeiner Selbſtbeſtimmung genügen (ſeinen Gegenſtand, nehmlich die Handlung, hervorbringen) kann, iſt entweder recht oder unrecht (*aut fas aut nefas*, *aut rectum aut minus rectum*) (*K. III.* *). Er iſt recht, ſofern er eine pflichtmäſsige That (*factum licitum*) iſt; pflichtmäſsig aber iſt die That, wenn ſie nicht einer Verbindlichkeit entgegen iſt, und heiſst dann bloſs erlaubt (*licitum*), die Freiheit aber, die durch keinen entgegengeſetzten Imperativ eingeſchränkt wird, die Erlaubniſs oder Befugniſs ****) (*facultas moralis*). Eine Handlung iſt aber auch dann pflichtmäſsig, wenn ſie einer Verbindlichkeit gemäſs iſt, und heiſst dann Pflicht oder eine Handlung,

*) *Ariſtotel. Topic. lib. VI. c.* 3.

**) *Platon.* 5. *de Rep. in Alcib. in Hipp.*

***) *Cicero in Verr. Act.* 2. *lib.* 1. 41.

****) Sie iſt wieder von zweierlei Art, die ethiſche Erlaubniſs, wenn die Freiheit durch keinen Imperativ einer Gewiſſenspflicht, und die juridiſche Erlaubniſs oder Befugniſs in engerer Bedeutung, wenn ſie durch keinen Imperativ einer Rechtspflicht eingeſchränkt wird.

zu der ich verbunden bin. Aller Pflicht correſpondirt nehmlich ein Recht, d. i. die Erlaubniſs, ſie zu vollbringen (*T.* 8.), ſ. Erlaubt (*K. XXI. XXIII.*) *).

2) Es giebt aber auch gewiſſe Pflichten, denen Rechte correſpondiren, oder da ein Anderer die rechtliche Erlaubniſs (*facultas juridica*) hat, denjenigen zur Erfüllung dieſer Pflichten zu zwingen, dem ſie obliegen (*T.* 8.). Was heiſsen hier nun Rechte, oder was iſt ein Recht in dieſer Bedeutung? Dieſe Frage iſt für den Rechtsgelehrten nicht leicht zu beantworten, wenn er ſich nicht durch leere Worte, oder dadurch, daſs er mit andern Worten daſſelbe ſagt, aus der Verlegenheit helfen will. Denn die Antwort: Recht iſt, was in irgend einem Lande die Geſetze zu irgend einer Zeit wollen, würde jener Frage kein Genüge thun; weil es darauf ankommt, ob dieſe Geſetze auch wirklich verordnet haben, was Recht iſt. Das Recht ſoll nicht (wie bei dem poſitiven Recht der Fall iſt) von dieſen poſitiven Geſetzen, ſondern vielmehr dieſe von dem Recht abgeleitet werden. Die Frage: was iſt Recht? iſt alſo für den Rechtsgelehrten eine eben ſo ſchwierige Frage, als für den Logiker die Frage: was iſt Wahrheit? Jene Antwort: was die Geſetze eines Landes vorſchreiben, paſst eigentlich nur auf die Frage; was iſt Rechtens? Davon iſt aber die Rede nicht, wenn es auf die Beſtimmung des Rechtsbegriffs ankömmt. Denn bei den Geſetzen eines Landes iſt immer noch die Frage: ob das, was ſie

*) Daher hat das praktiſche Naturweſen, d. i. ein Sinnenweſen mit einem freien Willen, zu jeder Pflichterfüllung ein Recht; und es kann nichts Pflicht ſeyn, wozu kein Recht vorhanden iſt (ſ. Meine Grundl. zur Met. der Rechte, §. 49). Wir haben ein Recht, unſere Pflicht zu thun (ſ. Beitrag zur Ber. der Urtheile des Publ. über die franzöſ. Rev. 1 Th. S. 26.).

wollen, auch recht sei? Es kömmt alſo hier auf ein allgemeines Kennzeichen an, woran man Recht und Unrecht erkennen kann. Dieſes Kennzeichen iſt in keiner Erfahrung, ſondern allein in der bloſsen Vernunft zu finden, um zu einer möglichen poſitiven Geſetzgebung zur Grundlage zu dienen (*K.* XXX. f.).

3. Der Begriff des Rechts aber, in ſo fern er ſich auf eine ihm correſpondirende Verbindlichkeit eines Andern bezieht, d. i. der allein ächt moraliſche Begriff deſſelben, betrifft:

a. nur das äuſsere, und zwar praktiſche, Verhältniſs einer Perſon gegen eine andere, in ſo fern ihre Handlungen als Facta auf einander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluſs haben; *) aber

b. bedeutet er nicht das Verhältniſs der Willkühr auf den Wunſch (folglich auch auf das bloſse Bedürfniſs) des Andern, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, ſondern lediglich auf die Willkühr des Andern **).

c. In dieſem wechſelſeitigen Verhältniſs der Willkühr kömmt auch gar nicht die Materie derſelben, d. i. der Zweck, den ein jeder mit dem Gegenſtande, den er will, zur Abſicht hat, in Betrachtung, z. B. es wird nicht gefragt, ob Jemand bei der Waare, die er zu ſeinem eigenen Handel von mir kauft, auch ſeinen Vortheil finden

*) Ein iſolirtes praktiſches Naturweſen hat keine Rechte. Sobald aber noch ein zweites praktiſches Naturweſen geſetzt wird, haben auch beide Rechte (ſ. Meine Grundl. §. 135. f.).

**) Den unvollkommenen Pflichten ſtehen keine Rechte gegenüber, der Fordernde kann in dieſem Fall nicht ſagen: du ſollſt, ſondern: möchteſt du, ich wünſchte von dir (ſ. Meine Grundl. §. 81.).

werde, oder nicht, sondern es wird nur nach der Form im Verhältniſs der beiderseitigen Willkühr, so fern diese letztere bloſs als frei betrachtet wird, oder den formalen Bedingungen der äuſsern Freiheit, gefragt, und ob die Handlung eines von beiden sich mit der Freiheit des andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse. *) (*K. XXXII.* f. *T.* 4.)

Nach dieser Erörterung ist also das Recht der Inbegriff der Bedingungen (c.), unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Andern (b), nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit (c), zusammen vereinigt werden kann (a). Bei dem Recht kommt es also darauf an, 1) daſs die Willkühr zweier Menschen mit einander vereinigt werden könne; 2) daſs dieses nach einem allgemeinen Freiheits- (nicht Natur-) Gesetze geschehe. Der Inbegriff der Bedingungen aber, die dieses möglich machen, heiſst das Recht. Ich habe z. B. das Recht, den Apfel, den ich gekauft habe, zu essen, heiſst: der Kaufcontract, durch den der Apfel mein Eigenthum ward, macht es mir möglich, den Apfel zu essen, ohne daſs die Willkühr irgend eines andern Menschen, sobald sie sich an das Freiheitsgesetz des Kaufcontracts bindet, etwas darwider haben kann oder es hindern darf. Das, was es mir möglich macht, ist also: daſs er durch den Kaufcontract mein Eigenthum ist, dies ist

*) Nicht ein Object, das eines Bedürfnisses wegen begehrt wird, bestimmt das Begehrungsvermögen, wenn es durch das Sittengesetz bestimmt wird, und ein Wille ist, sondern dasjenige, wodurch das Gesetz nicht bloſs Maxime oder Regel für diesen oder jenen, sondern für jeden Willen d. i. Gesetz ist: also seine Allgemeingültigkeit, die bloſse Form des Gesetzes (in der Ethik nehmlich ist sie zugleich der Zweck, in der Rechtslehre aber bloſs das, was eine Handlung zu einer rechtlichen macht, sie mag übrigens, aus welcher Absicht es sei, geschehen) (f. M. Gr. §. 35).

die Bedingung, ihn mit der Einstimmung der Willkühr Anderer nach Freiheitsgesetzen zu essen, und in diesen Bedingungen bestehet mein Recht. S. Mein, 13. Das allgemeine Princip des Rechts findet man im Art. Erwerbung. 14.

Es kömmt aber nur, wenn man Tugend zur Absicht hat, darauf an, daſs man behaupte, man müsse auch darum die Handlung thun oder lassen, weil es das allgemeine Rechtsgesetz vorschreibt, äuſserlich so zu handeln, daſs der freie Gebrauch der Willkühr mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. Wenn man aber bloſs vortragen will, was recht ist, so darf und soll man jenes Rechtsgesetz nicht als Triebfeder der Handlung vorstellig machen *) (*K. XXXIV. R.* 137.). Ich habe (Grundl. §. 26.) das Recht durch die objective Gültigkeit einer Forderung erklärt, und verstehe darunter eine solche Aeuſserung der Willkühr, in Ansehung welcher die Willkühr des Andern verpflichtet ist, welches sich darauf gründet, daſs die Aeuſserung der Willkühr des Einen mit der Verbindlichkeit des Andern, wegen der Allgemeingültigkeit der Gesetzgebung der Vernunft (dem Inhalt nach), identisch ist, d. h. das, was der eine rechtlich fordert, dazu ist der Andere verpflichtet (a. a. O. §. 41.). Diese objective Gültigkeit einer Forderung ist also nichts anders als diejenige Beschaffenheit derselben, daſs sie Jedermann für gültig anerkennen sollte, oder die die objective Vereinigung des Willens möglich macht; folglich besteht sie eben in den Bedingungen, unter denen die

*) Es ist bei dem Recht gar nicht die Frage, ob der Verpflichtete, der seiner Verbindlichkeit genüget, dabei aus Pflicht handle, sondern nur, ob er äuſserlich seiner Verbindlichkeit nachkomme (s. Meine Grundleg. zur Metaph. der Rechte. §. 48.).

Vereinigung der Willkühr nach Freiheitsgeſetzen möglich iſt. Die objective Gültigkeit einer Forderung und die Bedingungen der Vereinigung der Willkühr nach Freiheitsgeſetzen iſt daher identiſch und beides die Realerklärung des Rechts.

4. K. beweiſet nun folgenden Satz, der das oberſte Princip der Rechtslehre iſt, als einen Lehrſatz, aber aus dem Satz des Widerſpruchs, d. h. weil er analytiſch iſt, durch logiſche Entwickelung der Begriffe des Rechts und Zwanges.

Das Recht iſt mit der Befugniſs äusserlich zu zwingen verbunden.

Vorbereitung.

a. Das Recht iſt erklärt in 3.

b. Die Befugniſs iſt erklärt in 1.

c. Der äuſsere Zwang iſt ein Hinderniſs oder Widerſtand, der der äuſsern Freiheit geſchieht.

Beweis.

α. Der Widerſtand, der dem Hinderniſſe einer Wirkung entgegengeſetzt wird (äuſserer Zwang des äuſsern Zwanges) iſt eine Beförderung dieſer Wirkung und ſtimmt mit ihr zuſammen;

β. Nun iſt alles, was Unrecht (einer Verbindlichkeit entgegen) iſt, ein Hinderniſs der äussern Freiheit nach allgemeinen Geſetzen (*K.* XXXIII.);

γ. Folglich befördert (nach α) der äuſsere Zwang (Vorber. c.), der dem Unrecht entgegengeſetzt wird, den Gebrauch der äuſsern Freiheit

nach allgemeinen Gesetzen und stimmt mit ihr zusammen;

δ. Ein Imperativ hingegen, der dem äussern Zwange entgegengesetzt wäre, welcher dem Unrecht entgegengesetzt wird, würde eine Verbindlichkeit auflegen zu dem, was das Unrecht befördert und mit ihm zusammenstimmen, und also selbst Unrecht seyn, welches sich widerspricht;

ε. Also ist der äussere Zwang, der dem Unrecht entgegengesetzt wird, recht, oder es giebt eine Befugniss zu diesem Zwange (Vorber. b.);

ζ. Nun würde aber kein Recht möglich seyn ohne den äussern Zwang, der den Hindernissen des Rechts entgegengesetzt wird; also gehört die Befugniss, äusserlich zu zwingen, selbst zu dem Inbegriff der Bedingungen, unter welchen die Vereinigung der Willkühr nach Freiheitsgesetzen möglich ist, d. h. zum Recht (Vorber. a.);

η. Folglich ist das Recht mit der Befugniss äusserlich zu zwingen (analytisch) verbunden oder diese Befugniss gehört zum Begriff des Rechts; welches zu erweisen war (*K. XXXV. T.* 31.)

Die Befugniss zu zwingen habe ich ebenfalls (s. Grundl. §. 144.) behauptet: „Da kein praktisches Naturwesen A die unnachlassliche Pflicht gegen ein anderes B haben kann, alle Pflichtverletzungen desselben zu dulden; weil sonst B ein Recht haben müsste, alle seine vollkommenen *)

*) Vollkommene Pflichten gegen Andere sind stets Rechtspflichten, daher habe ich sie noch in der Grundlegung für einerlei gehalten; allein es giebt auch vollkommene Pflichten gegen uns selbst, und diese sind keine Rechtspflichten. S. Pflicht, vollkommene.

Pflichten gegen A zu verletzen, d. h. ein Recht, A zu kränken, welches sich widerspricht (d. i. gegen den Satz des Widerspruchs ist): so ist es auch nicht rechtswidrig, wenn dasjenige praktische Naturwesen, welches seine unnachlassliche Pflicht gegen das Andere verletzt, von demselben zur Pflichterfüllung gezwungen wird. Daher giebt es eine Befugniss zum Zwange des Pflichtvergessenen, oder eine Zwangsbefugniss, eine Zwangserlaubniss, ja, sogar eine Zwangspflicht, d. i. eine Pflicht gegen sich selbst, andere zu zwingen." K. aber hat zuerst gezeigt, dass die Befugniss zu zwingen zum Begriff des Rechts gehört.

5. Man nennt das Recht, in so fern mit demselben die Befugniss zu zwingen verbunden ist, auch das

stricte Recht oder das Recht in enger Bedeutung, das enge Recht (*ius strictum, droit étroit, rigoureux*) (K. XXXVIII.); weil man sich noch ein gewisses Recht denkt, bei welchem die Befugniss zu zwingen durch kein Gesetz bestimmt werden kann, welches man das Recht in weiter Bedeutung, im weitern Sinne (*ius latum, droit d'équité et de nécessité*) nennt, und welches nachher erklärt werden soll. Allein dieses widerspricht dem Begriff des Rechts, welches ohne Befugniss zu zwingen nicht denkbar ist. Das stricte oder eigentliche Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit Jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden. Das heisst, das Recht besteht nicht etwa aus zwei Stücken, der Verbindlichkeit Jemandes gegen mich nach einem Gesetz, und meiner Befugniss, ihn zu zwingen, seiner Verbindlichkeit nachzukommen. Sondern, der Begriff des Rechts

bestehet unmittelbar in der Möglichkeit, mit Jedermanns Freiheit einen allgemeinen wechselseitigen Zwang zu verknüpfen; diese Möglichkeit ist eben der Inbegriff der Bedingungen, unter welchen die wechselseitige Willkühr nach Freiheitsgesetzen allein zu vereinigen ist. Wenn man beim Recht noch von der Befugniss zu zwingen abstrahirt, so bleibt nichts übrig als die Idee, dass Jemandes Freiheit überhaupt um einer Verbindlichkeit willen eingeschränkt ist; dies nennt man auch wohl das Recht überhaupt (*ius laxiori sensu sumtum*), nehmlich dessen, gegen den jener die Verbindlichkeit hat. Allein das Recht hat nur das zum Gegenstande, was in Handlungen äusserlich seyn kann, denn was in Handlungen innerlich ist, z. B. die Absicht derselben, ist der Gegenstand der Tugend und gehört in die Ethik. Das Recht überhaupt, welches ohne Zwang wäre, würde also immer etwas Ethisches seyn, weil es bei demselben an äussern Bestimmungsgründen fehlen, und also kein andrer Bestimmungsgrund übrig bleiben würde, als dass jeder seine Freiheit um der Verbindlichkeit willen einschränkt, welches aber eine Bedingung wäre, die nicht den Begriff des Rechts, sondern eine ethische Forderung gäbe. Also ist das stricte oder eigentliche Recht dasjenige, welches keine andern Bestimmungsgründe als bloss die äussern fordert; denn alsdann ist es rein und mit keinen Tugendvorschriften vermischt. Ein strictes, enges Recht kann man also nur das völlig äussere nennen, dem gar nichts Inneres beigemischt ist (K. XXXVI.). Dieses äussere Recht gründet sich nun zwar auf dem Bewusstseyn der Verbindlichkeit eines Jeden nach dem Gesetze, aber es darf und kann sich auf dieses Bewusstseyn nicht als Triebfeder berufen, sondern fusset sich bloss auf dem Princip der Möglichkeit eines mit der Freiheit von Jedermann nach allgemeinen Gesetzen zu

vereinigenden Zwanges. Wenn alſo geſagt wird: ein Gläubiger hat ein Recht, von dem Schuldner die Bezahlung ſeiner Schuld zu fordern, ſo bedeutet das, daſs es ſehr wohl mit des Schuldners und Jedermanns Freiheit beſtehen kann, wenn der Gläubiger den Schuldner zur Bezahlung zwingt. Recht und Befugniſs zu zwingen bedeuten alſo einerlei (K. XXXV. ff.). Es giebt alſo allerdings, wie ich (Grundleg. 132. 133. 143.) gezeigt habe, kein Recht zu zwingen, ſondern das Recht iſt die Befugniſs zu zwingen.

6. Das Geſetz eines mit Jedermanns Freiheit nothwendig zuſammenſtimmenden Zwanges unter dem Princip der allgemeinen Freiheit iſt gleichſam die Conſtruction (ſ. Conſtruction) des Begriffs des Rechts. Das heiſst, man kann dadurch das Recht gleichſam in einer reinen Anſchauung *a priori* darſtellen, indem man die wechſelſeitige Wirkung der freihandelnden Weſen nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Cörper unter dem Geſetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung betrachtet. In der reinen Mathematik leiten wir die Eigenſchaften ihres Objects nicht unmittelbar vom Begriff deſſelben ab, ſondern können ſie nur durch die Conſtruction deſſelben entdecken. Eben ſo lernen wir nicht ſowohl aus dem Begriff des Rechts, als vielmehr aus der Darſtellung deſſelben durch den unter allgemeine Geſetze gebrachten, mit ihm zuſammenſtimmenden, Zwang die Eigenſchaften des Rechts kennen. So wie aber dem dynamiſchen Begriff der Wechſelwirkung in der reinen Mathematik (z. B. der Mechanik) der bloſs formale der Gemeinſchaft (z. B. des Raums) zum Grunde liegt (ſ. Gemeinſchaft, 11.); ſo hat auch die Vernunft den Verſtand mit (idealen) Anſchauungen *a priori* zum Behuf der Conſtruction des Rechtsbegriffs verſorgt. Das Rechte (*rectum*) wird durch das Gerade ver-

finnlicht, und ist als solches theils dem Krummen, theils dem Schiefen entgegengesetzt. Das Gerade, das dem Krummen entgegengesetzt steht, ist die innere Beschaffenheit einer Linie von der Art, dass es zwischen zwey gegebenen Puncten nur eine einzige geben kann; das Gerade, das dem Schiefen entgegengesetzt steht, ist die Lage zweier einander so durchschneidenden oder zusammenstossenden Linien, dass die eine sich nicht mehr nach der einen als nach der andern Seite der andern Linie hinneigt, von welcher Art es auch nur eine einzige (die senkrechte oder den Perpendikel) geben kann. Diese beiden Linien versinnlichen nun das Recht, denn es giebt eben so auch nur Ein Recht, das, so wie alle gerade Linien auf einander fallen, für alle Menschen, an allen Orten und zu allen Zeiten, dasselbe ist, und das, so wie der Perpendikel den Raum von beiden Seiten gleich abtheilt, einem Jeden das Seine (mit mathematischer Genauigkeit) bestimmt. In der Tugendlehre (Ethik) darf dieses nicht erwartet werden, denn was in derselben für den einen Pflicht ist, das ist es nicht immer auch für den andern, auch kann sie einen gewissen Raum zu Ausnahmen (*latitudinem*) nicht verweigern.

7. Aber es scheint doch auch in der Rechtslehre zwei Rechte zu geben, für die kein gesetzlicher Zwang bestimmt werden kann, weil es für sie keine Rechtsentscheidung giebt. Epikur stellte sich vor, dass zwischen den verschiedenen Welten, die er annahm, ein Zwischenraum liege, den er Zwischenwelt (μετακοσμιος) nannte. (*Diog, Laertius l.* 10. *epist. ad Pythocl.*). Cicero hat es an mehrern Orten (z. B. *Finib.* 2, 23.) *intermundia* übersetzt. Jene Rechte, sagt K., gehören gleichsam in eine solche Zwischenwelt, denn man kann sie weder zu dem stricten Recht, oder dem Gebiet der eigentlichen Rechtslehre,

noch zu dem Gebiet der Tugendlehre rechnen (K. XXXVII. f.). Diese beiden zweideutigen Rechte sind: die Billigkeit (s. Billigkeit) und das Nothrecht. Die Billigkeit ist es eigentlich, welche ein Recht ohne Zwang seyn soll. Das Nothrecht soll aber gar ein Zwang ohne Recht seyn. Diese Doppelsinnigkeit, dass sie Rechte und auch keine Rechte seyn sollen, beruhet eigentlich darauf, dass es Fälle giebt, in welchen das Recht bezweifelt wird, und zu deren Entscheidung kein Richter aufgestellt werden kann (K. XXXVIII. f.). Ich will hier zum Beispiel das Nothrecht (*ius necessitatis*, *droit de nécessité*) erläutern. Das Nothrecht soll eine Befugniss seyn, im Fall der Gefahr des Verlusts meines eigenen Lebens, einem Unschuldigen das Leben zu nehmen. Es fällt in die Augen, dass hierin ein Widerspruch der Rechtslehre mit sich selbst enthalten seyn müsse. Denn es ist hier nicht die Rede von einem ungerechten Angreifer meines Lebens, dem ich etwa durch Beraubung des seinigen zuvorkomme (*ius inculpatae tutelae*), wo selbst die Anempfehlung der Mässigung nur zur Ethik gehört; sondern von einer erlaubten Gewaltthätigkeit gegen einen Unschuldigen (K. XLI.). Es ist klar, dass hier von dem Ausspruch des Richters über eine solche That die Rede ist. Es kann nehmlich kein Strafgesetz geben, welches denjenigen den Tod zuerkennete, die z. B. in Gefahr, aus Mangel an Lebensmitteln, Hungers zu sterben, einen Menschen aus ihrer Mitte durchs Loos wählen und ihn tödten, um sich durch den Genuss seines Fleisches am Leben zu erhalten; oder die in Gefahr zu ertrinken, weil die Schaluppe, in die sie sich beim Untergang ihres Schiffs warfen, zu klein ist, einige unter sich durchs Loos auswählen und sie ins Meer werfen; oder dem, der sich im Schiffbruche dadurch rettete, dass er einen andern von dem Brette

ſtieſs, auf welchem er ſich mit ihm befindet. *) Denn es iſt nicht möglich, daſs das Geſetz eine gröſsere Strafe auf eine ſolche That ſetze, als den Verluſt des Lebens. Aber ein ſolches Strafgeſetz würde doch Niemanden von einer ſolchen That abhalten, der in Lebensgefahr wäre; denn die Bedrohung mit einem noch ungewiſſen Uebel (dem Tode durch den richterlichen Ausſpruch) kann die Furcht vor dem gewiſſen Uebel (nehmlich dem Erſaufen) nicht überwiegen. Alſo iſt die That der gewaltthätigen Selbſterhaltung nicht etwa als unſträflich (*inculpabile*), ſondern nur als unſtrafbar (*inpunibile*) **) zu beurtheilen, und dieſe ſubjective Strafloſigkeit (Unſtrafbarkeit) wird von den Rechtsgelehrten für eine objective (Unſträflichkeit, Geſetzmäſsigkeit) gehalten (K. XLI. f.). Der Sinnſpruch des Nothrechts heiſst: Noth hat kein Gebot, (*neceſſitas non habet legem, la néceſſité n'a point de Loi*), und gleichwohl kann keine Noth eine Ungerechtigkeit geſetzmäſsig machen ***) (K. XLII.). Man ſieht, daſs in der Rechtsbeurtheilung nach dem Nothrecht die Doppelſinnigkeit (*aequivocatio*), daſs es nehmlich ein Recht und auch keins ſeyn ſoll, darin liegt, daſs der Begriff des Rechts nicht in einerlei Bedeutung genommen wird. Denn ſoll das auch ein

*) Dieſes Beiſpiel rührt von Carneades her, ſ. *Lactantius, lib. V. c. XVII.* Er ſagte: *Quid ergo iuſtus faciet, ſi forte naufragium fecit, et aliquis imbecillior viribus tabulam ceperit? nonne illum a tabula deturbabit, ut ipſe conſcendat, eaque nixus evadat? maxime cum ſit nullus medio mari teſtis? Si ſapiens eſt, faciet, ipſi enim pereundum eſt, niſi fecerit. Si autem mori maluerit, quam manus inferre alteri, iam iuſtus ille, ſed ſtultus eſt, qui vitae ſuae non parcat, dum parcit alienae.* Der Fall iſt hier nur etwas anders geſtellt.

**) Lactantius ſagt daher (*l. c. c. XVIII.*) ganz richtig: *quid ergo iuſtus faciet, ſi nactus fuerit in tabula naufragium? Non invitus confiteor: morietur potius, quam occidet.*

***) *Non iure naturali tolletur obligatio ob ſummam neceſſitatem. Sam. de Cocceji introd. ad Grot. illustrat. Diſſ. XII.* §. 364.

Recht seyn, was nicht bestraft werden kann, so ist das sogenannte Nothrecht freilich ein Recht; soll aber nur das ein Recht seyn, was keine Strafe verdient, so kann das Nothrecht unmöglich ein Recht seyn; denn die Noth kann Unrecht nicht in Recht verwandeln. Und eben so verhält es sich auch mit der Rechtsbeurtheilung nach dem sogenannten Billigkeitsrechte, s. Billigkeit. — Die allgemeine Eintheilung der Rechte findet man im Art. Naturrecht und Erwerbung, 6. ff. — Es sollen nun die verschiedenen Arten des Rechts nach der Ordnung des Alphabets erklärt werden.

8. Aeusseres, äusserliches Recht (*ius externum, droit extérieur*), so kann man auch das erworbene Recht nennen, oder das, dessen Gegenstand ein äusseres Mein ist, s. Mein, 2.

9. Angebohrnes Recht (*ius connatum, droit inné*). Da die Rechte auch als moralisches Vermögen Andere zu verpflichten, d. i. als ein gesetzlicher Grund zu den Pflichten Anderer (objective Gültigkeit der Forderungen) angesehen werden können: so können sie zu oberst eingetheilt werden nach dem Ursprunge dieses Grundes zu Ansprüchen (*titulus, titre*) auf Andere: in das angebohrne und erworbene Recht. Das angebohrne Recht ist nun dasjenige, welches unabhängig von allem rechtlichen Act Jedermann von Natur zukommt (K. XLIV). Dieses angebohrne Recht ist nur ein einziges, s. Mein, 3. ff.

10. Begnadigungsrecht, s. Majestätsrecht.

11. Bürgerliches Recht (*ius civile, droit civil*), das Recht, welches in der allgemeinen äussern Gesetzmässigkeit der

äuſsern Freiheit durch öffentliche Geſetze beſteht (S. III. 263 *). Ein ſolches Recht iſt z. B. das Staatsrecht; denn das Recht im Naturzuſtande beſteht auch in der äuſsern Geſetzmäſsigkeit der äuſsern Freiheit; allein dieſe Geſetzmäſsigkeit im bürgerlichen Recht gründet ſich auf eine allgemeine Bekanntmachung der Geſetze, oder darauf, daſs dieſe öffentlich ſind (K. 161.). Dieſes Recht heiſst daher auch das öffentliche. Es giebt alſo im Naturrecht *) auch ein bürgerliches Recht, nehmlich die Vernunftgrundſätze über bürgerliche Geſetzgebung, und dies ganze Naturrecht muſs daher in das natürliche und bürgerliche Recht eingetheilt werden (K. LII.), ſ. Recht, öffentliches.

12. Dingliches Recht, ſ. Sachenrecht.

13. Dinglich-perſönliches Recht (*ius realiter perſonale*, *droit reellement perſonel*). Der rechtliche Beſitz (obzwar nicht der Gebrauch) einer andern Perſon als einer Sache (K. 79.). Da dieſer von K. zuerſt gewagte Rechtsbegriff angegriffen worden iſt, ſo hat ihn ſein Entdecker auf folgende Art vertheidigt (Erl. Anm. zur Rechtsl. S. 5. ff.):

I. Logiſche Vorbereitung. Wenn rechtskundige Philoſophen ſich bis zu den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre (dem Naturrecht) erheben wollen, ohne welche alle ihre Rechtswiſſenſchaft bloſs ſtatutariſch ſeyn

*) Das bürgerliche Recht wird nehmlich ſchon vom Cicero (Sext. 42) dem Naturrecht entgegengeſetzt; dann verſteht er aber unter dem Naturrecht das Recht im Naturſtande, oder das natürliche Privatrecht, und denkt nicht daran, daſs es auch ein natürliches bürgerliches Recht giebt, dem das poſitive bürgerliche Recht entgegengeſetzt iſt.

(Verordnungen aber nicht Gesetze begründen) würde, so können sie über die Sicherung der Vollständigkeit ihrer Eintheilung der Rechtsbegriffe nicht gleichgültig wegsehen, weil jene Wissenschaft sonst kein Vernunftsystem seyn würde. Die Topik der Principien muss vollständig seyn, d. i. es müssen alle denkbaren Plätze zu den Begriffen (Gemeinplätze, *loci communes*) angezeigt werden, obwohl hernach einer oder der andere dieser Begriffe für real unmöglich oder gar an sich widersprechend befunden werden und folglich wegfallen sollte. Die Rechtslehrer haben aber bisher nur zwei Gemeinplätze mit Rechtsbegriffen besetzt, den des dinglichen und den des persönlichen Rechts, nach der Eintheilung aller sinnlichen Gegenstände in Sachen und Personen. Nun fallen Personen bloss als Dinge in die Sinne und ihre Persönlichkeit ist bloss etwas, was ihnen wegen ihrer praktischen Vernunft zukömmt, welches nicht in die Sinne fällt. Es ist also natürlich, da überdem der Verstand den Begriff der Sachen und Personen zu Einem Begriff mit einander verknüpfen kann, zu fragen: sollte es nicht auch ein dergleichen Recht geben, nach welchem Dinge wie Personen, also auf persönliche Art, ingleichem ein persönliches Recht, nach welchem Personen gleich als wären sie Dinge, oder auf dingliche Art, zu behandeln wären? Dass diese Aufstellung von noch zwei vor der Hand nur problematischen Begriffen die Tafel der Eintheilung der Rechte erst logisch vollständig mache, leidet keinen Zweifel. Die logische Eintheilung eines Begriffs, wie hier des Begriffs eines Rechts, ist die Bestimmung eines solchen Begriffs in Ansehung alles Möglichen, was unter ihm enthalten ist, sofern es einander entgegengesetzt, d. i. von einander unterschieden ist. Der höhere Begriff, wie hier der des Rechts, heisst der eingetheilte Begriff (*divisum*), und die niedrigeren Begriffe, wie z. B.

das dingliche und das perſönliche Recht, heiſsen die Glieder der Eintheilung (*membra diviſionis*) (L. 225.). Die allgemeinen Regeln der logiſchen Eintheilung ſind folgende drei. Bei jeder Eintheilung eines Begriffs, wie z. B. des eines Rechts, iſt darauf zu ſehen:

a. daſs die Glieder der Eintheilung ſich einander ausſchlieſsen oder entgegengeſetzt ſeien; z. B. ein Recht iſt entweder ein dingliches oder nichtdingliches;

b. daſs ſie unter einen höhern Begriff (*conceptum communem*) gehören, z. B. dingliche Rechte und perſönliche Rechte gehören beide unter den höhern Begriff der Rechte; — und endlich

c. daſs ſie alle zuſammen genommen die Sphäre des eingetheilten Begriffs ausmachen oder derſelben gleich ſeien. So kann es z. B. durchaus weiter keine Rechte geben, als dingliche und nichtdingliche, weil die letztern alle übrige unter ſich begreifen, die nicht dinglich ſind. Die Glieder der Eintheilung müſſen aber durch contradictoriſche Entgegenſetzung, nicht durch ein bloſses Widerſpiel (conträre Entgegenſetzung), von einander getrennt ſeyn. So ſind z. B. dingliche und nichtdingliche Rechte einander contradictoriſch, hingegen dingliche und perſönliche Rechte durch ein bloſses Widerſpiel von einander getrennt; denn die Merkmahle dinglich und perſönlich widerſtreiten einander wohl, d. h. ein dingliches Etwas kann nicht ein perſönliches ſeyn, aber ſie widerſprechen einander nicht, d. i. ein nichtperſönliches Etwas muſs nicht gerade ein dingliches ſeyn (L. 226.). Eine Eintheilung in zwei Glieder heiſst eine Dichotomie; wenn die Eintheilung aber mehr als zwei Glieder hat, ſo wird

ſie **Polytomie** genannt (L. 227.). So iſt die Eintheilung der Rechte in **dingliche** und **nichtdingliche**, **Dichotomie**, die in **dingliche**, **perſönliche**, **dinglichperſönliche** und **perſönlichdingliche**, **Polytomie**. Alle **Polytomie** iſt **material** oder geht auf den Inhalt der Erkenntniſs, das Object. Die **Dichotomie** iſt die einzige Eintheilung aus formalen Principien *a priori*, alſo die einzige **primitive** Eintheilung. Denn die Glieder ſollen einander entgegengeſetzt ſeyn, und von jedem A iſt doch das Gegentheil nichts mehr als Nicht-A (L. 227.). Die bloſs **logiſche** Eintheilung (die von allem Inhalt oder der Materie der Erkenntniſs abſtrahirt) iſt alſo immer **Dichotomie**. **Polytomie** kann in der Logik gar nicht gelehrt werden, denn dazu gehört Erkenntniſs des **Gegenſtandes**, von der die Logik abſtrahirt (L. 228.). Diejenige Eintheilung aber, von der in Anſehung des **Rechts** die Rede iſt, nehmlich die **metaphyſiſche**, kann auch **Tetrachotomie** (Eintheilung in **vier** Glieder) ſeyn. Denn auſser den zwei einfachen Gliedern der Eintheilung, **dingliches** Recht und **perſönliches** Recht, kommen noch zwei Verhältniſſe der das Recht einſchränkenden Bedingungen der Verbindung jener beiden Rechte hinzu, nehmlich das Verhältniſs der Perſonen zu den Perſonen, als wären ſie Dinge, und zu den Dingen, als wären ſie Perſonen. Man kann ſich die Vollſtändigkeit der Tetrachotomie der Rechte ſo vorſtellen:

a. **Rechte auf Dinge als Dinge**, d. i. das **Sachenrecht**;

b. **Rechte auf Perſonen als Perſonen**, d. i. das **perſönliche Recht**;

c. **Rechte auf Dinge als Perſonen**, das wäre ein **perſönlichdingliches Recht**;

d. **Rechte auf Perſonen als Dinge**, das wäre das **dinglichperſönliche Recht**.

Die reale Möglichkeit der beiden letztern bedarf einer befondern Unterfuchung. Der Begriff eines auf perfönliche Art dinglichen Rechts (c) fällt ohne weitere Umftände weg, dies wäre nehmlich das Recht des Befitzes einer äufsern Sache als einer Perfon. Ein folches Recht kann es nicht geben, denn ich kann Sachen nicht als Perfonen befitzen, weil fie dann ein Recht gegen mich haben müfsten, welches fich nicht denken läfst; denn eben darum heifst ein äufserer Gegenftand, er fei lebendig oder leblos, eine Sache, weil er keine praktifche Vernunft, und alfo auch weder Rechte noch Pflichten hat. Zu vernunftlofen Wefen kann gar kein rechtliches Verhältnifs ftatt finden (K. L.). Nun fragt fichs: ob die Umkehrung diefes Verhältniffes eben fo undenkbar fei: ob auch kein auf dingliche Art perfönliches Recht (d) ftatt finde; oder ob es ein *a priori* in der Vernunft gegebener Begriff fei, Perfonen auf ähnliche Art, als Sachen, zwar nicht in allen Stücken zu behandeln, aber fie doch zu befitzen und in vielen Verhältniffen mit ihnen als Sachen zu verfahren.

II. Rechtfertigung des Begriffs von einem auf dingliche Art perfönlichen Recht. Die Erklärung des auf dingliche Art perfönlichen Rechts ift nun kurz und gut diefe: es ift das Recht des Menfchen, eine Perfon aufser fich als das Seine zu haben. Es heifst hier nicht eine Perfon als die feinige (mit dem Adjectiv), fondern als das Seine (*το fuum*, mit dem Subftantiv) zu haben. Denn man kann fagen: diefer ift fein Vater, das bezeichnet nur fein phyfifches Verhältnifs (der Verknüpfung) zu ihm überhaupt, z. B. er hat einen Vater. Aber man kann nicht fagen: er hat ihn als das Seine. Sagt man aber: fein Weib, fo bedeutet diefes ein rechtliches Ver-

hältnifs des Befitzers zu einem Gegenftande (wenn es auch eine Perfon wäre) als einer Sache. Der phyfifche Befitz aber ift die Bedingung der Möglichkeit der Handhabung (*manipulatio*) eines Dinges als einer Sache, wenn dieses gleich in einer andern Beziehung zugleich als Perfon behandelt werden mufs. Es heifst übrigens in der obigen Erklärung mit Fleifs eine Perfon; denn einen durch Leibeigenfchaft beftraften Verbrecher könnte man wohl als das Seine haben; von diefem Sachenrecht ift aber hier nicht die Rede. Es foll nun unterfucht werden, ob diefer Begriff eines auf dingliche Art perfönlichen Rechts objective Realität habe oder nicht.

III. Beifpiele. Etwas Aeufseres als das Seine haben, heifst es rechtlich befitzen; der Befitz aber ift die Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs. Wenn diefe Bedingung blofs als die phyfiche gedacht wird, fo heifst der Befitz Inhabung (*detentio*); die intelligibele ift ein Befitz ohne Inhabung, f. Mein, 8. ff. Rechtmäfsige Inhabung reicht nun zwar allein nicht zu, um deshalb den Gegenftand für das Meine auszugeben, oder ihn dazu zu machen. Es ift aber ein Zeichen, dafs ich mich für befugt halte, ihn als das Meine, mich aber auch als im intelligibeln Befitz deffelben befindlich zu betrachten, gegen ihn zu verhalten, und diefen Gegenftand fo zu gebrauchen, wenn ich befugt bin, auf die Inhabung deffelben zu dringen, fo er meiner Gewalt entwifcht oder entriffen ift. Ift nun diefer Gegenftand eine Perfon, fo bedeutet das Seine zwar nicht das des Eigenthums *) an derfelben (denn

*) Hiernach müffen auch die Wörter: Eigenthum und Eigenthümer, deren ich mich im Art. Ehe bedient habe, verftanden werden, die eigentlich das Seine und rechtlicher Befitzer heifsen follten.

Eigenthümer kann ein Menſch nicht einmal von ſich ſelbſt, viel weniger von einer andern Perſon ſeyn), ſondern nur das Seine des unmittelbaren Nieſsbrauchs (*ius utendi, fruendi*) dieſer Perſon, gleich als einer Sache, zu ſeinem Zweck. Dieſer Zweck aber, als Bedingung der Rechtmäſsigkeit des Gebrauchs muſs moraliſch nothwendig ſeyn.

a. Der Mann kann das Weib nicht zum bloſsen Genuſs deſſelben, gleich als einer Sache, begehren; ſondern nur unter der Bedingung der Ehe, welche vor dem Genuſſe geſchloſſen werden muſs. Ohne dieſe Bedingung iſt der fleiſchliche Genuſs dem Grundſatz nach cannibaliſch, obgleich nicht immer der Wirkung nach. Mann und Weib werden dadurch wirklich zu einer verbrauchbaren Sache (*res fungibilis*), wenn der weibliche Theil durch Schwängerung und der männliche durch Erſchöpfung aufgezehrt wird. Es würde alſo ein geſetzwidriger Vertrag (*pactum turpe*) ſeyn, durch den man ſich zu einer ſolchen verbrauchbaren Sache machen wollte. Alſo iſt es ein durchs Geſetz der Menſchheit nothwendiger Vertrag, durch welchen Mann und Weib ſich mit einander zum lebenswierigen wechſelſeitigen Beſitz ihrer Geſchlechtseigenſchaften verbinden (verehlichen) (K. 107.). Denn durch dieſen Ehevertrag geben ſie ſich einander nicht bloſs zum Genuſs hin, welches dem Rechte der Menſchheit an ihrer eigenen Perſon widerſtreiten würde, ſondern erwerben ſich einander wechſelſeitig; ſo daſs dadurch nun nicht die eine Perſon der andern Eigenthum zum Genuſs auf Zeit (wie z. B. bei der Verdingung einer Perſon zum einmaligen Genuſs, der Hurerei, oder zum mehrmaligen Genuſs, dem Concubinat, der Fall iſt), oder auf lebenslang (wie eine Sklavin) wird, ſondern beide nur zum moraliſch nothwendigen Nieſsbrauch im intelligibeln wechſelſei-

tigen Beſitz von einander nach Rechtsgeſetzen ſind, bei welchem beider Perſönlichkeit erhalten wird, ſo daſs keine von der andern einen dem Moralgeſetz widerſtreitenden Genuſs fordern, keine aber auch der andern einen Genuſs verweigern darf, der mit den Geſetzen der praktiſchen Vernunft zuſammenſtimmt. So gewinnt, ſagt K., die erworbene Perſon ſich ſelbſt, und ſtellt ihre Perſönlichkeit, die ſie dadurch, daſs ſie gleich als eine Sache erworben wird, verliert, wieder her, indem ſie gleichſam durch den Ehevertrag zu der Perſon, die ſie erwirbt, ſagt: dein Recht auf meine Perſon iſt zugleich mein Recht auf deine Perſon, und dadurch daſs ich zum ausſchlieſslichen Genuſs meiner Geſchlechtseigenſchaften die deinige bin, biſt du zugleich zu eben dieſem Zweck die meinige. So allein bleibt jede Perſon in Anſehung dieſes Genuſſes, zu welchem ſie als Sinnenweſen zum Mittel dient, als praktiſches Vernunftweſen zugleich Selbſtzweck, und das Verhältniſs der Verehlichten iſt alſo ein Verhältniſs der G l e i c h h e i t des Beſitzes, durch welches allein die Würde der Menſchheit in einer ſinnlichen Angelegenheit, in der ſie ſonſt unausbleiblich verloren gehen und der Menſch zum bloſsen Thier hinabgewürdigt werden müſste, erhalten wird.

Wir ſehen alſo, das Recht des Mannes auf die Frau, und umgekehrt, iſt kein bloſs d i n g l i c h e s Recht, denn keiner von beiden kann den andern bloſs als Sache zum Genuſs miethen oder kaufen; ſondern der Erwerb muſs w e c h ſ e l ſ e i t i g ſeyn. Es iſt auch kein bloſs p e r ſ ö n l i c h e s Recht, denn beide ſind nicht bloſs im Beſitz der Willkühr einer Perſon, ſondern der Perſon ſelbſt. Wollte man bloſs der W i l l k ü h r der Perſon ſich verſichern, wie bei dem P e r ſ o n e n r e c h t, ſo würde eben dadurch dieſe Perſon als Sache behandelt werden, und ſie ſich ſelbſt als ſolche behandeln, wie bei dem S a c h e n r e c h t; dies wäre folglich der P f l i c h t

des Menfchen gegen fich felbft, d. i. gegen die Menfchheit in feiner eigenen Perfon, zuwider. So wäre es im Fall der Hurerei und des Cancubinats, wo fich die Perfonen einander willkührlich und auf Zeit hingeben, und fo über einander nach Belieben, als über Sachen, fchalten. Folglich mufs, in dem vorliegenden Fall, eine Perfon durch Vertrag, wodurch fie zuerft ein perfönliches Recht erhält, fich des Befitzes der andern, gleich als einer Sache verfichern, wobei durch das Recht des wechfelfeitigen vollkommen gleichen Befitzes und der Verzichtleiftung auf willkührliche Aufhebung des Vertrags, die nur bei Kauf und Miethe, alfo wirklichen Sachen, verftattet ift, diefes Recht von dem in einer Sache fehr verfchieden ift, und durch den Gebrauch des Gegenftandes, den man befitzet, als einer Perfon, dem perfönlichen Recht ähnlich wird. S. Ehe.

b. Der Mann kann mit dem Weibe kein Kind, als ihr blofses beiderfeitiges Machwerk oder Gemächfel (*res artificialis*), als wäre es eine blofse Sache, zeugen; fondern beide Theile ziehen fich gegen diefes Kind und gegen einander dadurch zugleich die Verbindlichkeit zu, daffelbe zu erhalten. Ohne diefe Verbindlichkeit wäre die Erzeugung eines Menfchen dem Grundfatz nach tyrannifch, obgleich nicht immer der Wirkung nach. Ein Menfch wird dadurch als eine blofse Sache behandelt, wenn Eltern ihr Kind als ihr Eigenthum zerftören oder es auch nur ausfetzen und es fo dem Zufall überlaffen. Ein Staatsgefetz, welches geböte: mifsgeftaltete oder verftümmelte Kinder nicht aufzuziehen, wie es Ariftoteles (Polit. 7. B. 16. C.) verlangt, wäre alfo wider das Gefetz der Menfchheit. Es folgt durch diefes Gefetz unmittelbar, dafs die Eltern die Pflicht der Erhaltung und Verforgung ihres Erzeugniffes, d. h. die Kinder ein urfprünglich angebohrnes (nicht angeerb-

tes) Recht auf ihre Erhaltung und Verſorgung durch die Eltern haben (K. 111.). Denn durch die gemeinſchaftliche Zeugung wird eine Perſon auf die Welt geſetzt, und es würde dem Recht eines mit Freiheit begabten Weſens widerſtreiten, wenn die Eltern ihr Kind gleichſam nur als ihr Gemächſel behandeln wollten. Die Kinder ſind nicht das Eigenthum der Eltern, weder ſo lange, als ſie noch nicht volljährig ſind, noch weniger auf Lebenszeit; denn eine Perſon kann nie Eigenthum ſeyn, ſie müſste denn ihre bürgerliche Freiheit verwirkt haben, auch hört die rechtliche Abhängigkeit der Kinder von ihren Eltern mit der von den erſtern erlangten Möglichkeit, ſich ſelbſt zu erhalten, auf. Allein aus dieſer Rechtspflicht der Eltern, ihre Kinder zu erhalten und zu verſorgen, entſpringt auch nothwendig das Recht der Eltern, dieſe ihre Kinder zu handhaben, ſo lange dieſe des eigenen Gebrauchs ihrer Gliedmaſsen, imgleichen des Verſtandesgebrauchs, noch nicht mächtig ſind, und ſie ſowohl pragmatiſch, damit ſie künftig ſich ſelbſt erhalten und fortbringen können, als auch moraliſch, weil ſonſt die Schuld auf die Eltern fallen würde, zu bilden. Hieraus folgt nun aber wieder, daſs die Kinder zum Mein und Dein der Eltern gehören, weil ſie gleich Sachen im Beſitz der Eltern ſind, indem ſie gleich als eine Sache von den Eltern durch die Zeugung erworben worden ſind, doch nur der Form nach, denn der Materie nach müſsten ſie ſonſt Eigenthum ſeyn.

Wir ſehen alſo, das Recht der Eltern auf das Kind iſt kein bloſs dingliches Recht oder Sachenrecht, denn das wäre gegen die Perſönlichkeit des Kindes, welches nicht Eigenthum ſeyn kann; auch haben die Eltern ein Recht, das Kind zu allen Leiſtungen und aller Befolgung ihrer Befehle zu nöthigen, wenn dieſe einer möglichen geſetzten Freiheit nicht zuwider ſind, das iſt

aber ein perſönliches Recht. Das Elternrecht iſt aber auch kein bloſs perſönliches Recht, denn ſie ſind nicht bloſs im Beſitz der Willkühr des Kindes, ſondern des Kindes ſelbſt. Wollten die Eltern ſich bloſs der Willkühr ihres Kindes verſichern, wie bei dem Perſonenrechte, ſo geht dies in den erſten Jahren der Kindheit nicht an, und ſowohl in dieſen, als auch in den folgenden Jahren, würde das Kind wie eine bloſse Sache behandelt werden, wenn man es bloſs nach dem perſönlichen Recht behandeln wollte. Dies wäre der Fall, wenn man es dann, wenn es weder den Gebrauch ſeiner Gliedmaſsen, noch ſeines Verſtandes hat, nicht wie eine Sache handhaben, oder es einem andern Beſitzer und Schickſal überlaſſen wollte. Folglich haben auch die Eltern ein Recht gegen jeden Beſitzer des Kindes, das aus ihrer Gewalt gebracht worden iſt. Wenn aber bei eintretender Volljährigkeit die Pflicht der Eltern zur Erhaltung und Verſorgung aufhört, ſo haben die Kinder das Recht, ihre Entlaſſung aus dem Beſitz der Eltern zu fordern. Bleiben ſie aber auch nach erlangter Volljährigkeit im Brod der Eltern, ſo ſind ſie zwar Hausgenoſſen und gehören zur Familie, aber doch nur im Verhältniſs der Dienerſchaft zur Herrſchaft. (Erl. Anm. zu K. Rechtsl. S. 10. f.), ſ. Eltern.

c. Der Hausherr kann das Geſinde nie als Eigenthum betrachten, gleich als eine Sache; denn dieſes iſt nur durch Vertrag in ſeine Gewalt gekommen, ein Vertrag aber zum Verluſt ſeiner Perſönlichkeit iſt null und nichtig, denn ohne Perſönlichkeit kann man keinen Vertrag halten. Ohne dieſen Vertrag wäre der Beſitz des Geſindes dem Grundſatz nach Sklaverei, obgleich nicht immer der Wirkung nach. Das Geſinde wird dadurch wirklich zu einer verbrauchbaren Sache, wenn es auf Lebenslang in den Dienſt des Hausherrn kömmt. Es würde alſo ein geſetzwi-

driger Vertrag ſeyn, durch den der Gebrauch eines Menſchen zum Verbrauch deſſelben werden würde. Der Vertrag des Hausherrn mit dem Geſinde iſt aber nicht der einer bloſsen Verdingung (*locatio*, *conductio operae*), ſondern der Hingebung der Perſonen ſelbſt in den Beſitz des Hausherrn (Vermiethung, *locatio*, *conductio perſonae*). Denn dieſe Vermiethung iſt von jener Verdingung darin unterſchieden, daſs das Geſinde ſich zu allem Erlaubten verſteht, was das Wohl des Hausweſens betrifft; anſtatt daſs der zur beſtimmten Arbeit Gedungene, der Handwerker oder Tagelöhner, ſich nicht zu dem Seinen des Andern hingiebt, und ſo auch kein Hausgenoſſe iſt. Die Dienerſchaft wird alſo zu dem Seinen des Hausherrn nach einem auf dingliche Art perſönlichen Recht gemacht und als Geſinde durch Vertrag erworben. Daher kann auch der Hausherr ſich nicht (*via facti*) eines Tagelöhners als einer Sache bemächtigen, ſondern muſs durch Rechtsmittel (*via iuris*) auf die Leiſtung des Verſprochenen dringen, aber wohl eines Dienſtboten (Erl. Anm. zu K. Rechtsl. S. 11. K. 118.), ſ. Hausgenoſſenſchaft.

So viel zur Erläuterung und Vertheidigung eines befremdlichen Rechtstitels in der natürlichen Geſetzlehre, der ſtillſchweigend immer im Gebrauch geweſen iſt (Erl. Anm. S. 11. f.).

14. Eherecht, ſ. Ehe und Recht, 12. a.

15. Elternrecht, ſ. Eltern und Recht, 12. b.

16. Enges Recht, ſ. Recht, 5.

17. Erbrecht (*ius hereditarium*, *droit héréditaire*), ſ. Erwerbung, 29. ff. Da Kants Lehre von der Beerbung angegriffen worden iſt, ſo

hat er ſie auf folgende Art vertheidigt (Erl. Anm. zur Rechtsl. S. 19. ff.), K. hat (ſ. Erwerbung, 30.) nicht behauptet: daſs ein jeder Menſch nothwendiger Weiſe jede ihm angebotene Sache, durch deren Annehmung er nur gewinnen, nichts verlieren kann, annehme; denn ſolche Sachen giebt es gar nicht. Sondern K. ſagt: daſs ein jeder das Recht des Angebots im Augenblick des Todes des Erblaſſers unvermeidlich und ſtillſchweigend immer wirklich annehme, weil der Widerruf deſſen, was der Erblaſſer im Augenblick des Todes anbietet, unmöglich iſt, und der Promiſſar wird in demſelben Augenblick Acceptant des Rechts, die Erbſchaft anzunehmen oder auszuſchlagen. Der letztere hat die Befugniſs zu acceptiren erworben, wodurch er ſchon vor der Acceptation der Erbſchaft vermögender geworden iſt.

Daſs (ſ. Erwerbung, 31.) hierbei ein bürgerlicher Zuſtand vorausgeſetzt wird, um etwas zu dem Seinen eines Andern zu machen, wenn man nicht mehr da iſt, ändert in Anſehung der Möglichkeit der Erwerbung nach allgemeinen Principien des Naturrechts nichts. Eine Sache heiſst nehmlich *res iacens* (noch nicht acceptirt) (ſ. Erwerbung, 30.), wenn, ſie ohne Bedingung anzunehmen oder auszuſchlagen, in meine freie Wahl geſtellt wird. Wenn der Eigenthümer einer Sache mir dieſe umſonſt anbietet (verſpricht, ſie ſoll mein ſeyn), ſo habe ich, ſo lange er nicht widerruft (welches, wenn er darüber ſtirbt, unmöglich iſt), ausſchlieſslich ein Recht zur Acceptation des Angebotenen (*ius in re iacente*), und dieſes Recht erlange ich ohne rechtlichen Act meiner Declaration (*lege*). Ich kann die Acceptation der Sache ausſchlagen (weil dieſe Annahme mir Verdrüſslichkeiten mit Andern zuziehen möchte), aber das Recht zu wählen (des Annehmens oder Ausſchlagens) habe ich ohne alle Declaration meiner Annahme dieſer

Wahl durchs Angebot; denn sonst würde ich wählen können, nicht zu wählen, welches sich widerspricht. Dieses Recht zu wählen geht nun im Augenblicke des Todes des Erblassers auf mich über, durch dessen Vermächtniss (*institutio haeredis*) ich zwar noch nichts von dem Haab und Gut des Erblassers, aber doch den bloss-rechtlichen (intelligibeln) Besitz dieser Haabe oder eines Theils derselben erwerbe. Ich kann mich nun dieser Annahme zum Vortheil Anderer begeben, mithin ist der Besitz der ererbten Sache keinen Augenblick unterbrochen und Testamente sind nach dem Naturrecht gültig (*testamenta sunt iuris naturae*).

18. Ersitzungsrecht (*usucapio* *), *droit d'usucapion*), s. Erwerbung, 25. ff. K. hat seine Lehre über das Recht der Ersitzung auf folgende Art vertheidigt (Erl. Anm. zur Rechtsl. S. 16. ff.). Er hatte behauptet: es gebe nach dem Naturrecht ein Recht der Ersitzung, oder man könne durch langen Besitz erwerben. Sein Grund war: wenn man nicht annähme, dass durch den ehrlichen Besitz eine solche ideale Erwerbung begründet werde, so wäre gar keine Erwerbung peremtorisch möglich. K. hatte hier nicht davon geredet, dass man sich als ehrlicher Besitzer gegen den mit Recht behaupte, der nicht beweisen könne, dass er eher ehrlicher Besitzer gewesen sei. Sondern die Frage war: ob ich mich auch als Eigenthümer behaupten kann, wenn sich gleich ein Prätendent als früherer wahrer Eigenthümer der Sache melden sollte, die Erkundung aber seiner Existenz als Besitzers und seines Besitz-

*) *Quod res capiatur usu.* Weil man durch den Gebrauch der Sache das Eigenthum erlangt, oder durch den langen Besitz. *Usucapio est adeptio dominii per continuationem possessionis temporis lege definiti. Digest. libr. XLI. Tit. III.* So verliert ein Gläubiger, der eine durchs Gesetz bestimmte Zeit hindurch seinem Schuldner nichts abgefordert hat, seine Schuld.

ſtandes als Eigenthümers ſchlechterdings unmöglich war. Denn die Frage iſt hier, wer ſoll ſeine rechtmäſsige Erwerbung beweiſen? Dem Beſitzer kann dieſe Verbindlichkeit (*onus probandi*) nicht aufgebürdet werden; denn er iſt im Beſitz. Der frühere angebliche Eigenthümer der Sache iſt durch eine Zwiſchenzeit, innerhalb deren er keine bürgerlich gültige Zeichen ſeines Eigenthums gab, von der Reihe der auf einander folgenden Beſitzer nach Rechtsprincipien ganz ausgeſchloſſen. Dieſe Unterlaſſung irgend eines öffentlichen Beſitzacts (*omiſſio rei, ſive animus omittendi, ſive indicia omiſſi dominii*) macht ihn zu einem unbetitelten Prätendenten. Dagegen heiſst es hier: die Erhaltung iſt eine ſtetige Schöpfung (nehmlich des Beſitzrechts). Wenn ſich auch ein bisher nicht manifeſtirter, obzwar hinten nach mit aufgefundenen Documenten verſehener Prätendent vorfände, ſo würde doch auch wiederum bei dieſem der Zweifel obwalten, ob nicht ein noch älterer Prätendent auftreten könnte. — Auf die Länge der Zeit des Beſitzes kommt es hierbei gar nicht an, um die Sache endlich zu erſitzen (*acquirere per uſucapionem*), denn die Zeit (ſagt Grotius, *de iure belli ac pacis, l. II. c. IV. §. 1.*) hat ihrer Natur nach keine wirkende Kraft. Es iſt ungereimt, anzunehmen, daſs ein Unrecht dadurch ein Recht werde, daſs es lange gewährt hat. Der (noch ſo lange) Gebrauch (*uſus*) ſetzt das Recht in der Sache voraus; weit gefehlt, daſs dieſes ſich auf jenen gründen ſollte. Alſo iſt die Erſitzung (*uſucapio, uſucapion*) als Erwerbung durch den langen Gebrauch einer Sache ein ſich ſelbſt widerſprechender Begriff, und Iſokrates hat es nicht getroffen mit den Worten: die Zeit habe den Beſitz feſt und ſicher gemacht *). Die Ver-

*) Κατοχον και βεβαιον την κτησιν πεποιηκοτος του χρονου. *Iſocrates ad. Phil.*

jährung der Ansprüche als Erhaltungsart (*conservatio possessionis meae per praescriptionem*) ist nicht weniger ein widersprechender, indessen doch ein von dem vorigen verschiedener Begriff, was das Argument der Zueignung betrifft. Dies Argument ist nehmlich, den gänzlichen Nichtgebrauch seines Rechts für eine Verzichtthuung darauf (*derelictio*) anzusehen, diese ist aber ein Gebrauch seines Rechts, welches sich also widerspricht.

Ich erwerbe also vermittelst der Ersitzung, nicht durch die lange Zeit des Besitzes, auch nicht durch eine vorausgesetzte Verzichtthuung des ersten Besitzers, sondern durchs Gesetz (*lege*), das mich von allen öffentlichen Ansprüchen auf eine Sache befreiet, zu deren Besitz ich ehrlich gekommen bin, weil der ehemalige Besitzer durch kein öffentliches gültiges Zeichen seines Besitzes bekannt war und sich auch nicht zur Zeit meiner ehrlichen Erwerbung der Sache als Besitzer zu erkennen gab, wodurch mein Besitz gesetzlich gesichert ist. Dass übrigens alle Erwerbung im Naturstande bloss provisorisch ist, das hat keinen Einfluss auf die Frage nach dem Besitz des Erworbenen, welche vor der Frage, ob der Besitz provisorisch oder peremtorisch, vorhergehen muss.

19. Erworbenes Recht (*ius acquisitum, droit acquis*), das Recht, zu wechem ein rechtlicher Act erfordert wird (K. XLIV.). So ist mein Recht auf ein Haus, das ich gekauft habe, ein erworbenes Recht, und der Kauf ist der rechtliche Act, durch welchen ich es erwarb. S. Recht, angebohrnes. Erwerbung.

20. Hausherrnrecht, s. Hausgenossenschaft, Hausherr, Hauswesen und Recht, dinglich-persönliches, c.

21. Recht im weitern Sinne, s. Recht, 5. und 7.

22. Recht in einer Sache, s. Sachenrecht.

23. Inneres Recht (*ius internum, droit interieur*), so kann man auch das angebohrne Recht nennen, oder das, dessen Gegenstand das angebohrne Mein und Dein ist, s. Mein, 2. ff.

24. Majestätsrecht, s. Majestätsrecht.

25. Naturrecht, Metaphysik des Rechts, metaphysisches Recht (*ius naturae, droit de la nature*, das Recht, welches auf lauter Principien *a priori* beruht (K. XLIV.), und welches Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre vorgetragen hat (K. V. I.). Das aus der Vernunft (*ex ratione*) hervorgehende System dieses Rechts kann man die Metaphysik des Rechts nennen, und den Vortrag derselben die reine Rechtslehre; sie macht den ersten Theil der reinen Sittenlehre aus, welche die Metaphysik der Sitten vorträgt, s. Metaphysik der Sitten. Die Rechtslehre unterscheidet sich aber von der Tugendlehre dadurch, dass die Gesetzgebung, von der sie handelt, eine äussere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet (K. XVII.). S. Rechtslehre. Man muss aber Naturrecht (Recht bloss aus Principien *a priori*) und natürliches Recht (Recht ausser der bürgerlichen Gesellschaft, oder welches der Mensch, als solcher, hat, ohne auf sein Verhältniss als Staatsbürger zu sehen) nicht für einerlei halten.

26. Natürliches Recht (*ius naturale, droit naturel*), das Recht, welches in der allgemeinen äussern Gesetzmässigkeit der äussern Freiheit

im natürlichen Zustande besteht (K. 157.). Dieses natürliche Recht heisst auch das Privatrecht (K. LII.). S. übrigens Recht, bürgerliches.

27. Oeffentliches Recht (*ius publicum*, *droit public*) ist das Recht, welches auch das bürgerliche genannt wird, s. Recht, bürgerliches. Das Recht, welches aus öffentlichen das Mein und Dein sichernden Gesetzen entspringt (K. LII.). Auch heisst der Inbegriff dieser Gesetze, d. h. derer, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen, das öffentliche Recht. Dieses ist also ein System von Gesetzen für ein Volk (Staatsrecht), oder für eine Menge von Völkern (Völkerrecht), die einer Verfassung (Constitution) bedürfen (K. 161.). Die beiden transscendentalen Formeln des öffentlichen Rechts findet man im Art. Politik, 5. Das öffentliche Recht ist demnach das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen, durch welche jedem das Seine bestimmt und gegen jedes Andern Eingriff gesichert werden kann (S. III, 447.). Da das Recht durch die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetz möglich ist, erklärt werden kann: so ist das öffentliche Recht der Inbegriff der äussern Gesetze, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen (S. III. 447.).

28. Persönliches Recht, Personenrecht (*ius personale*, *droit personel*), der rechtliche Besitz der Willkühr einer Person (K. 79.); oder auch der Besitz der Willkühr ei-

nes Andern, als Vermögen, sie durch die meine nach Freiheitsgesetzen zu bestimmen; oder das äussere Mein und Dein in Ansehung der Causalität eines Andern. Solche Rechte kann ich mehrere gegen eben dieselbe Person oder gegen Andere haben, z. B. ich habe einen Untergebenen, so habe ich das Vermögen, seine Willkühr durch die meinige nach Freiheitsgesetzen zu bestimmen, indem ich ihm befehlen kann, was er thun soll, ohne dass dabei seine Freiheit gefährdet wird, indem er sich durch Vertrag dazu verpflichtet hat; zugleich kann ich von ihm fordern, dass er mir die Summe Geldes bezahle, die er mir schuldig ist. Der, an den ich beide Rechtsforderungen habe, ist hier eine und dieselbe Person; es können aber auch zwei verschiedene Personen seyn. Auch heisst der Inbegriff (das System) der Gesetze, nach welchen ich in dem rechtlichen Besitz der Willkühr eines Andern bin, das persönliche Recht. Dies letztere ist nur ein einziges (K. 96. f.).

Die Erwerbung eines persönlichen Rechts kann niemals ursprünglich und eigenmächtig seyn; denn eine solche würde nicht dem Princip der Einstimmung der Freiheit meiner Willkühr mit der Freiheit von jedermann gemäss, mithin unrecht seyn. Eben so kann ich auch nicht durch rechtswidrige That eines Andern (*facto iniusto alterius*) erwerben; denn die Genugthuung, die mir der Andere seiner rechtswidrigen mich lädirenden That wegen nach Rechtsgesetzen geben muss, erwirbt mir nichts, sondern erhält nur das Meine (K. 97.). Durch einen Vertrag erwerbe ich nur ein persönliches Recht gegen eine bestimmte physische Person, nehmlich auf ihre Causalität (ihre Willkühr) zu wirken, dass sie mir etwas leiste. Denn die im Vertrag versprochene Sache wird erst durch die Uebergabe (Leistung des Versprechens) erworben, mit-

hin ist das Recht aus einem Vertrage nur ein persönliches, und wird nur durch die Tradition (Uebergabe) ein dingliches Recht. S. Annehmung, 2. ff. (K. 103.)

Die Verwechselung des persönlichen Rechts mit dem Sachenrecht giebt oft Stoff zu Streitigkeiten, z. B. beim Büchernachdruck, s. Büchernachdruck, und bei der Einmiethung (*ius incolatus*). Den letztern Fall wollen wir hier zum Beispiel betrachten. Ist der Eigenthümer eines Hauses bei dem Verkauf desselben verpflichtet, dem Kaufcontract die Bedingung der fortdauernden Miethe beizufügen, oder, bricht Kauf Miethe? Im erstern Fall hätte das Haus wirklich eine Belästigung (ein Onus) auf sich liegend, dann müsste aber der Miethscontract auf das Haus eingetragen seyn und wäre kein bloser Miethscontract. Also bricht Kauf Miethe, obwohl der Miether Ersatz des ihm aus der Zerreissung des Contracts zuwachsenden Schadens fordern kann (K. 129.). Diese Behauptung ist, als eine Heterodoxie im Privatrecht, gerügt worden (Erl. Anm. zur Rechtsl. S. 12. ff.). Kant vertheidigt sich dagegen auf folgende Art. Dass Jemand die Miethe seines Hauses vor Ablauf der bedungenen Zeit der Einwohnung dem Miether aufkündigen, und also gegen diesen sein Versprechen brechen könne, scheint freilich beim ersten Anblick allen Rechten aus einem Vertrage zu widerstreiten. Wenn aber bewiesen werden kann, dass der Miether beim Miethsvertrage wusste oder wissen musste, dass das ihm gethane Versprechen des Vermiethers stillschweigend (ohne dass es im Contract ausdrücklich gesagt werden durfte) an die Bedingung geknüpft war: wofern dieser sein Haus binnen dieser Zeit nicht verkaufen sollte (oder es bei einem etwa über ihn eintretenden Concurs seinen Gläubigern überlassen müsste), so wird der Miether durch Eintretung dieses Falles an seinem Rechte nicht verkürzt.

Denn das Recht des Miethers ist ein persönliches Recht, auf die Leistung einer gewissen Person (des Vermiethers) (*ius ad rem*); nicht ein Recht gegen jeden Besitzer der Sache (*ius in re*), oder ein dingliches Recht.

Nun konnte der Miether sich wohl in seinem Miethscontracte sichern und sich ein dingliches Recht am Hause verschaffen, er durfte nehmlich diesen nur auf das Haus des Vermiethers eintragen (ingrossiren) lassen; alsdann konnte er selbst nicht durch den Tod (den natürlichen oder auch den bürgerlichen, den Bankrott) vor Ablauf der ausgemachten Zeit aus der Miethe gesetzt werden. Wenn er das aber nicht that, damit er anderweitig eine Miethe auf bessere Bedingungen schliefsen konnte, oder der Eigenthümer sein Haus nicht mit einem solchen Onus belegt wissen wollte, so ist jeder von beiden in Ansehung der Zeit der Aufkündigung (die bürgerlich bestimmte Frist zu derselben ausgenommen) einen stillschweigend-bedingten Contract gemacht zu haben sich bewufst gewesen. Dies zeigt sich auch an gewissen rechtlichen Folgerungen aus einem solchen nackten Miethscontract; denn die Erben des Miethers sind nach seinem Tode nicht verpflichtet, die Miethe fortzusetzen, weil diese nur die Verbindlichkeit gegen eine gewisse Person war (wobei aber doch die gesetzliche Zeit der Aufkündigung immer mit in Anschlag gebracht werden mufs). Auch ist der Miether keinen Aftermiether zu setzen befugt, und das Recht des Miethers geht nicht auf seine Erben über.

29. **Positives Recht**, **statutarisches Recht** (*ius positivum*, *droit positif*), das Recht, welches aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht (K. XLIV.), z. B. das, welches im Preufsischen Landrecht enthalten ist. Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine

ſolche Geſetzgebung wirklich iſt, iſt die Lehre des poſitiven Rechts (K. XXXI.). S. Rechtslehre.

30. Privatrecht, ſ. Recht, natürliches.

31. Sachenrecht, dingliches Recht, Recht in einer Sache (*ius reale, ius in re, droit reel*), der rechtliche Beſitz einer Sache (K. 79.). Die gewöhnliche Erklärung des Rechts in einer Sache, es ſei das Recht gegen jeden Beſitzer derſelben, iſt eine richtige Nominaldefinition. — Aber worauf gründet ſich dieſes Recht, jeden Inhaber dieſer Sache (*per vindicationem*) zu nöthigen, mich wieder in Beſitz derſelben zu ſetzen? Iſt dieſes äuſsere rechtliche Verhältniſs meiner Willkühr etwa ein unmittelbares Verhältniſs zu einem cörperlichen Dinge? Bleibt etwa die Sache (*res*) dem erſten Beſitzer immer verpflichtet, und iſt mein Recht etwa gleichſam ein die Sache begleitender und vor allem fremden Angriff bewahrender Genius? Man kann ſich allerdings das rechtliche Verhältniſs einer Perſon zu Sachen ſo verſinnlichen, aber ſich eine wirkliche Verbindlichkeit einer Sache gegen eine Perſon und umgekehrt zu denken, iſt ungereimt (K. 80. f.).

Die Realdefinition würde daher ſo lauten müſſen: das Recht in einer Sache iſt ein Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren (urſprünglichen, oder geſtifteten) Geſammtbeſitze ich mit allen andern bin. Denn der Geſammtbeſitz iſt die einzige Bedingung, unter der es allein möglich iſt, daſs ich jeden andern Beſitzer vom Privatgebrauch der Sache ausſchlieſse (*ius contra quemlibet huius rei poſſeſſorem*), weil ohne einen ſolchen Geſammtbeſitz Läſion durch einen andern (nicht rechtlichen) Beſitzer der Sache ſich gar nicht den-

ken läſst. Durch einſeitige Willkühr nehmlich kann ich keinen Andern verbinden, ſich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, wozu er ſonſt keine Verbindlichkeit haben würde; alſo nur durch vereinigte Willkühr Aller in einem Geſammtbeſitz (*communi hominum iure*) iſt es möglich, daſs jeder das Recht des Privatgebrauchs gewiſſer Sachen habe. Sonſt müſste ich mir das Recht in einer Sache ſo denken, als ob die Sache gegen mich eine Verbindlichkeit hätte, und davon allererſt das Recht gegen jeden Beſitzer derſelben ableiten; welches eine ungereimte Vorſtellungsart iſt (K. 81. f.).

Das Wort Sachenrecht heiſst übrigens nicht *bloſs* das Recht in einer Sache, ſondern auch der Inbegriff aller Geſetze, die das dingliche Mein und Dein betreffen. Ein gänzlich iſolirter Menſch auf Erden kann eigentlich kein äuſseres Ding als das Seine haben, weil es zwiſchen ihm und den Dingen kein Verhältniſs der Verbindlichkeit giebt. Es giebt alſo auch eigentlich kein directes Recht in einer Sache, ſondern bloſs ein Recht gegen die mit allen Andern (im bürgerlichen Zuſtande) ſich im gemeinſamen Beſitz beſindenden Perſonen (K. 82.). S. Erwerbung, 7. u. 9. ff.

32. Staatsrecht, ſ. Völkerrecht.

33. Staatsrecht (*ius civile ſtricte ſic dictum, droit civil en ſens étroit*), das bürgerliche Recht für ein Volk. Das Ganze einer Menge von Menſchen, die im rechtlichen Zuſtande unter einem ſie vereinigenden Willen leben, heiſst, in Beziehung auf die einzelnen Glieder dieſes Ganzen, der Staat. Und das Recht für dieſe Menge von Menſchen, in Beziehung auf ihren rechtlichen Zuſtand und den ſie vereinigenden Willen, iſt das Staatsrecht (K. 161. f.).

34. Statutarisches Recht, s. Recht, positives.

35. Streitiges Recht, zu bezweifelndes Recht (*ius controversum*, *droit litigieux*), ein Recht, von welchem es noch zweifelhaft ist, ob es auch ein Recht sei, und welches daher von dem, der die demselben correspondirende Verpflichtung hat, bestritten wird. Im bürgerlichen Zustande muss daher ein Richter seyn, der das Recht hat, über das streitige Recht zu entscheiden, ob es ein Recht sei oder nicht. Ein solcher Richter heisst, zum Unterschiede von einem, welcher das Recht dies zu entscheiden nicht hat, sondern es sich bloss anmasst, ein competenter Richter. Ein solcher Richter thut dann rechtskräftig den Ausspruch, d. i. er entscheidet so über das streitige Recht, dass er es entweder zuspricht oder abspricht, wobei die darüber streitenden Parteien sich zu beruhigen und darnach zu handeln gezwungen sind. Im natürlichen Zustande fehlt es an einem solchen competenten Richter (K. 163.). Das Recht der obersten Gewalt ist kein solches streitiges Recht, weil es auch im rechtlichen Zustande keinen competenten Richter darüber geben kann, indem dieser sonst über die oberste Gewalt wäre, und wenn sein Ausspruch rechtskräftig, d. i. mit rechtlichem Erfolg begleitet seyn sollte, die oberste Gewalt, wenn sie unrecht hätte, müsste zwingen können, welches sich widerspricht (K. 173.).

36. Strafrecht (*ius gladii*, *ius puniendi*, *droit de punir*), das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen seines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen. Der Oberste im Staat kann also nicht bestraft werden, denn er hat keinen Befehlshaber und (wie Grotius sagt, *de iure belli ac pacis lib. II. Cap. XIV.* §. 2.) die Strafe

kann nicht von dem Willen des Bestraften ausgehen; sondern man kann sich nur seiner Herrschaft entziehen (K. 195.). Die bloſse Idee einer Staatsverfaſſung unter Menſchen führt ſchon den Begriff einer Strafgerechtigkeit bei ſich, welche der oberſten Gewalt zuſteht (Erl. Anmerk. zu Kants Rechtsl. S. 14.). S. übrigens Verbrechen, Strafe und Wiedervergeltungsrecht.

37. Strictes Recht, enges Recht (*ius ſtrictum*, *droit étroit*), ſ. Recht, 5.

38. Völkerrecht, Völkerſtaatsrecht, Staatenrecht (*ius gentium*, *ius publicum civitatum*, *droit des gens*, *droit public des états*), das bürgerliche Recht für die Völker. Weil der Erdboden nicht eine grenzenloſe, ſondern ſich ſelbſt ſchlieſsende, Fläche iſt, ſo leitet dieſes unumgänglich zu der Idee eines Völkerſtaats hin, d. i. eines Staats, in welchem die einzelnen Glieder nicht einzelne Menſchen, ſondern ganze Völker ſind. Und das Recht für dieſe Menge von Völkern, in Beziehung auf den rechtlichen Zuſtand, in welchem ſie als Völker mit einander leben ſollten, und den ſie vereinigenden Willen, wäre ein Völkerſtaatsrecht oder eigentliches Völkerrecht. Das Völkerrecht iſt alſo das Recht der Staaten im Verhältniſs zu einander. Das deutſche Wort Völkerrecht iſt aber nicht ganz richtig, weil ein Volk noch kein Staat iſt (z. B. die Wilden machen Völkerſchaften aus, aber keine Staaten), ſondern es ſollte Staatenrecht heiſsen. S. Krieg, 6. Die Elemente des Völkerrechts ſind:

a. daſs Staaten (wie geſetzloſe Wilde) von Natur in einem nicht - rechtlichen Zuſtande ſind;

b. daſs dieſer Zuſtand ein Zuſtand des Krieges (des Rechts des Stärkern) iſt;

c. daſs ein **Staatenbund** nothwendig iſt;

d. daſs dieſer Staatenbund nur eine **Genoſſenſchaft** (Föderalität) (*foedus Amphyctionum*) enthalten müſſe (K. 216. f.).

39. **Weites Recht** (*ius latum*, *droit d'équité et de necesſité*), ſ. **Recht**, 5. u. 7.

40. **Weltbürgerliches Recht**, **Weltbürgerrecht** (*ius coſmopoliticum*, *droit du cosmopolite*), das bürgerliche Recht für **alle** Völker, oder, **das Recht**, **ſofern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker in Abſicht auf gewiſſe allgemeine Geſetze ihres möglichen Verkehrs geht.** Die Vernunftidee einer **friedlichen** durchgängigen Gemeinſchaft **aller Völker** auf Erden iſt nicht etwa philanthropiſch (ethiſch), ſondern ein **rechtliches** Princip. Die Natur hat ſie alle zuſammen (vermöge der Kugelgeſtalt ihres Aufenthalts, einer aus Land und Waſſer beſtehenden Kugelfläche) in beſtimmte Grenzen eingeſchloſſen, auch ſtehen alle Völker **urſprünglich** in einer Gemeinſchaft des Bodens, d. h. ſie haben ein **Recht**, ſich zum **Verkehr** einander **anzubieten**. Dieſes Recht nun, ſo fern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker nach allgemeinen Geſetzen des Verkehrs mit einander geht, kann das **weltbürgerliche** genannt werden (K. 229.).

Meere können Völker aus aller Gemeinſchaft mit einander zu ſetzen ſcheinen, und dennoch ſind ſie gerade die glücklichſten Naturanlagen zu ihrem Verkehr, zumal wenn es nahe **Küſten** (wie die des mittelländiſchen Meers) giebt. Der Erdbürger hat das Recht, die **Gemeinſchaft** mit allen übrigen zu **verſuchen**, und zu dieſem Zweck alle Gegenden der Erde zu **beſuchen**, wenn es gleich

nicht ein Recht der Anſiedelung auf dem Boden eines andern Volks (*ius incolatus*) iſt (K. 230.).

Es fragt ſich aber: ob ein Volk in neuentdeckten Ländern eine Anwohnung (*accolatus*) und Beſitznehmung in der Nachbarſchaft eines ſchon daſelbſt wohnenden Volks auch ohne ſeine Einwilligung unternehmen dürfe (K. 230. f.)? Wenn keins dieſer beiden Völker im Gebrauch ſeines Bodens dem Andern Eintrag thut, ſo iſt das Recht dazu nicht zu bezweifeln, ſonſt kann es nur durch Vertrag geſchehen; denn alle vermeintlich gute Abſichten können auſserdem den Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauchten Mitteln nicht abwaſchen. Wendet man auch hiergegen ein: daſs dann vielleicht die ganze Erde noch in geſetzloſem Zuſtande ſeyn würde, ſo kann das doch jene Rechtsbedingung nicht aufheben (K. 231. f.)

41. Zweideutiges Recht (*ius aequivocum, droit équivoque*), ein vermeintliches Recht, für das es keinen Richter giebt, weil es entweder am Zwange fehlt, oder bloſser Zwang iſt, der den Schein des Rechts annimmt. Die beiden Fälle eines ſolchen doppelſinnigen Rechts ſind die Billigkeit und das Nothrecht. S. Recht, 7.

Rechtfertigung,

Genugthuung, δικαιωσις, *iuſtificatio, ſatisfactio, juſtification, ſatisfaction.* Rechtfertigung nennt man die Idee davon, wie der zu einer Gott wohlgefälligen Geſinnung übergegangene Menſch, der vorher geſündigt hat, und alſo deswegen vor einer göttlichen Gerechtigkeit verwerflich iſt, für gerecht erklärt, oder aller Verantwortung entſchlagen und als gerecht behandelt werden kann. Genugthuung aber heiſst inſonderheit die Idee davon, wie

der göttlichen Gerechtigkeit in Ansehung der Verschuldungen des gebesserten Menschen ein Genüge geschieht. Der vollkommen gute und immer vollkommen gut gewesene Mensch würde einer solchen Rechtfertigung und Genugthuung nicht bedürfen. Allein derjenige, welcher erst eine gute Gesinnung angenommen hat und darin beharrt, bedarf derselben, denn er fing vom Bösen an, und diese Verschuldung auszulöschen ist ihm nie möglich (R. 94.).

2. Schwierigkeit. Jeder Mensch, selbst nachdem er den Weg des Guten eingeschlagen hat, findet sich doch in der Aburtheilung seines ganzen Lebenswandels vor einer göttlichen Gerechtigkeit verwerflich. Wie es auch mit der Annehmung einer guten Gesinnung in ihm zugegangen seyn mag, und sogar, wie beharrlich er auch darin in einem ihr gemäſsen Lebenswandel fortfahre, so kann er doch seine Gesetzesübertretungen nicht ungeschehen und sich also nicht unsträflich machen. Daſs er nach seiner Herzensänderung keine neuen Schulden mehr macht, kann er nicht dafür ansehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe. Auch kann er in einem fernerhin geführten Lebenswandel keinen Ueberschuſs über seine Pflicht herausbringen; denn es ist jederzeit seine Pflicht, alles ihm mögliche Gute zu thun. — Es kann auch nicht ein Anderer für das bezahlen, was der Mensch verschuldet hat, denn eine Sündenschuld kann nur der Strafbare selbst tragen und für sie büſsen. Da nun das Sittlich-Böse (die Uebertretung des moralischen Gesetzes, welche, wenn dieses Gesetz als ein göttliches Gebot betrachtet wird, Sünde heiſst) in der Gesinnung und den Maximen überhaupt (wie allgemeine Grundsätze vergleichungsweise gegen einzelne Uebertretungen) eine Unendlichkeit von Verletzungen und also auch der Schuld bei sich führt (welches vor einem menschlichen Gerichtshofe, der nur das einzelne Verbrechen,

mithin nur die That und die darauf bezogene, nicht aber die allgemeine Gesinnung in Betrachtung zieht, anders ist), so würde jeder Mensch sich einer unendlichen Strafe und Verstoſsung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben (R. 94. f.).

3. Auflösung. Der Richterausspruch eines Herzenskündigers muſs als ein solcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Gesinnung des Angeklagten, nicht aus den einzelnen Erscheinungen derselben (den mit dem Gesetz verglichenen Handlungen), gezogen worden. Vorausgesetzt nun, daſs der Mensch seine Gesinnung geändert und sich gebessert habe, so ist die Frage: ob er als gebesserter Mensch noch für seine vorherige böse Gesinnung könne bestraft werden. Daſs er vor der Sinnesänderung von der göttlichen Gerechtigkeit bestraft zu werden verdiene, daran zweifelt Niemand. Nach seiner Besserung aber ist doch der Zustand des Bestraftwerdens dem Zustande der Besserung, worin er sich befindet, nicht angemessen; ist er nun vor seiner Besserung nicht bestraft worden, wie kann alsdann der göttlichen Gerechtigkeit genug geschehen, vor der doch ein Strafbarer nicht straflos bleiben kann? Da also die Strafe weder vor noch nach der Sinnesänderung der göttlichen Weisheit gemäſs ist: so würde sie als in dem Zustande der Sinnesänderung selbst der göttlichen Weisheit angemessen und ausgeübt gedacht werden müssen. Wir müssen also untersuchen, ob in diesem Zustand der Sinnesänderung Uebel enthalten sind, und ob etwa der neue gutgesinnte Mensch diese als solche ansehen kann, die er vor jenem Zustande der Sinnesänderung verschuldet hat, und also als Strafen, die der göttlichen Gerechtigkeit genügen. — Die Sinnesänderung ist nehmlich ein Ausgang vom Bösen, und ein Eintritt ins Gute, Coloss. 3, 9. 10. 1. Petr. 2, 24. Dies sind aber nicht zwei durch eine Zwischenzeit ge-

trennte moralische Actus, weil die Verlassung des Bösen nur durch die gute Gesinnung möglich ist. Der Schmerz nun, der die Verlassung der bösen Gesinnung rechtmäfsig begleitet, entspringt gänzlich aus der Annehmung der guten Gesinnung. Der Ausgang aus der verderbten Gesinnung, der zugleich der Uebergang in die gute Gesinnung ist, ist (als das Absterben des alten Menschen, die Kreuzigung des Fleisches, Gal. 5, 24.) an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue (gebesserte) Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes (des Ideals der Menschheit in ihrer ganzen moralischen Vollkommenheit, nehmlich blofs um des Guten willen) übernimmt, die aber doch eigentlich dem alten (ungebesserten) Menschen (denn dieser ist zwar physisch derselbe, aber doch moralisch ein anderer) als Strafe gebührten. — So trägt also der Sohn Gottes, d. i. der Mensch, der das Ideal der moralischen Vollkommenheit in seine Gesinnung aufgenommen hat, die Schuld des Sünders, d. i. desselben Menschen, in so fern er noch die Uebertretung des Gesetzes in seine Gesinnung aufgenommen hatte, so dafs der Mensch nun hoffen kann, vor seinem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen. An dem Repräsentanten der Menschheit (Christo) wird dieses Leiden, was der neue Mensch, indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen mufs, als ein Tod vorgestellt, den er ein für allemal erlitten hat. — Hier ist nun derjenige Ueberschufs über das Verdienst der Werke, der vorher (s. 2.) vermifst wurde, und ein Verdienst, das uns aus Gnaden (d. i. nach einem Rathschlufs unsers allerhöchsten Oberherrn zur Ertheilung dieses Verdienstes als eines Guten, wozu wir, seine Untergeordneten, nichts weiter als die moralische Empfänglichkeit haben) zugerechnet wird. Denn damit das blofse Gutwerden uns als ein wirkliches vollendetes Gutseyn angerechnet werde, da-

zu haben wir doch wohl keinen Rechtsanspruch (soweit wir uns aus der Erfahrung, den Thaten nach, selbst kennen); so dafs der Ankläger in uns eher noch auf ein Verdammungsurtheil antragen würde. Es ist also immer noch ein Urtheilsspruch aus Gnade, obgleich (als auf Genugthuung gegründet, die für uns nur in der Idee der gebesserten Gesinnung liegt, welche aber Gott allein kennt) der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäfs, wenn wir, um jenes Guten im Glauben willen, aller Verantwortung entschlagen werden (R. 94. ff.).

4. Gebrauch dieser Deduction der Idee einer Rechtfertigung des zwar verschuldeten, aber doch zu einer Gott wohlgefälligen Gesinnung übergegangenen Menschen.

a. Für die Religion und den Lebenswandel kann kein positiver Gebrauch davon gemacht werden; denn der der Rechtfertigung Empfängliche mufs schon wirklich in der erforderlichen guten Gesinnung seyn, und diese Gesinnung führt alsdann schon den Trost der Rechtfertigung (als Hoffnung, nicht als Gewifsheit) bei sich. Sie ist also in so fern nur die Beantwortung einer speculativen Frage; die Beantwortung dieser Frage ist aber doch wichtig, weil sie das Vermögen der Vernunft zeigt, die Hoffnung auf die Losſprechung des Menschen von seiner Schuld mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen.

b. Allein sehr weit erstreckt sich der negative Nutzen, der daraus für Religion und Lebenswandel für jeden Menschen gezogen werden kann. Denn man sieht aus dieser Deduction: dafs nur unter der Voraussetzung der gänzlichen Herzensänderung sich für den mit Schuld belasteten Menschen Losſprechung vor der himmlischen

Gerechtigkeit denken laſſe; denn das ſtellvertretende Ideal des Sohnes Gottes (die Idee der ganzen moraliſchen Vollkommenheit in unſrer Perſon) als Ziel unſers Trachtens muſs in unſrer Geſinnung aufgenommen ſeyn (Joh. 14, 23.), um an der Stelle der (immer noch mangelhaften) That zu gelten (R. 101. ff.)

5. Ein anderes enthält die Frage: was ſich der Menſch von ſeinem geführten Lebenswandel am Ende deſſelben zu verſprechen habe, oder was er zu fürchten habe. Hier muſs er allererſt ſeinen Charakter wenigſtens einigermaſsen kennen; alſo die Qualität ſeiner vermeinten neuen Geſinnung (ob ſie lauter oder unlauter ſei) ſowohl, als welchen Grad ſie habe, in Betrachtung ziehen, und ſie folglich durchs ganze Leben nachſuchen. Da er alſo nur aus ſeinem wirklich geführten Lebenswandel einen ſichern und beſtimmten Begriff von ſeiner wirklichen Geſinnung erhalten kann, ſo wird er ſich auch ſein ganzes Leben als Gegenſtand für das Urtheil des künftigen Richters (des aufwachenden Gewiſſens in ihm ſelbſt, zugleich mit der herbeigerufenen Selbſterkenntniſs aus der Erfahrung) denken müſſen. Hier kann er nun nicht die zuvor erkannte Geſinnung die That vertreten laſſen, ſondern umgekehrt, er ſoll aus der ihm vorgeſtellten That ſeine Geſinnung abnehmen, Jac. 2, 17. 18. 24. Wird nicht dieſer Gedanke, er werde dereinſt vor ſeinem Richter ſtehen, den Menſchen dahin bringen, von ſeinem künftigen Schickſal nach ſeinem bisher geführten Lebenswandel zu urtheilen? (R. 103. ff.) S. auch Geheimniſs, 16.

Rechtlich-mein,

ſ. Mein, 8.

Rechtserfahren,

Jurisperitus, *versé dans la science du droit*. So heisst der Rechtskundige, wenn er die äussern Gesetze auch äusserlich, d. i. in ihrer Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle, kennt (K. XXXI.). Wer z. B. Andrer Rechte vertheidigen will, der muss rechtserfahren seyn.

Rechtsgelehrt,

Rechtskundig, *Jurisconsultus*, *Jurisconsulte*. So heisst derjenige, der der Lehre des positiven Rechts kundig ist (K. XXXV.). Wer z. B. des positiven Rechts, d. i. der äussern Gesetze eines bestimmten Landes, es heisse nun das römische Recht, oder das preussische Landrecht, kundig ist, heisst ein Rechtsgelehrter.

Rechtsklugheit,

Jurisprudenz, *Jurisprudentia*, *Jurisprudence*. So nennt man die Klugheit, mit der man die Rechtsfälle in der Erfahrung zu behandeln (zu vertheidigen und zu entscheiden) versteht. Die Rechtserfahrenheit (*Jurisperitia*) führt zu dieser Rechtsklugheit (K. XXXI.).

Rechtslehre,

Jus, *Droit*. Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äussere Gesetzgebung möglich ist. Die äussere Gesetzgebung ist nehmlich diejenige, deren Triebfeder der Beobach-

tung aufserhalb der Idee des Gefetzes befindlich ift. Die Vorftellung der unangenehmen Folgen, welche ein fremder Wille über die Verletzung der Gefetze zu verhängen vermag, treibt dann das Subject zur Beobachtung derfelben an.

2. Die Rechtslehre ift der eine Theil des Syftems der allgemeinen Pflichtenlehre, f. Ethik, 2. Bei den Pflichten der Rechtslehre ift der Zwang ein äufserer; fie hat es blofs mit der formalen Bedingung der äufsern Freiheit (durch die Zufammenftimmung mit fich felbft, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Gefetz gemacht wurde), denn auch fo kann man das Recht erklären, zu thun, f. Ethik, 3. In der Rechtslehre wird es Jedermanns freier Willkühr überlaffen, welchen Zweck er fich für feine Handlungen fetzen wolle, f. Ethik, 4. f. (T. 1.).

3. Wenn eine äufsere Gefetzgebung wirklich ift, fo ift die Rechtslehre derfelben die Lehre des pofitiven Rechts. Die äufsere Gefetzgebung ift aber wirklich, wenn die Gefetze von einem äufsern Willen angekündigt oder fanctionirt find, f. Recht, pofitives. Der Inbegriff der äufsern Gefetze durch blofse Vernunft heifst die natürliche Rechtslehre (*Jus naturae*), und die fyftematifche Erkenntnifs derfelben (wozu weder Rechtserfahrenheit noch Rechtsklugheit gehört) Rechtswiffenfchaft (*δικαιολογικη, νομικη Juris fcientia*). Der Rechtskundige in der natürlichen Rechtslehre mufs zu aller pofitiven Gefetzgebung die unwandelbaren Principien hergeben. Jedes pofitive Gefetz ift daher entweder ein Ausdruck des reinen Naturrechts, oder die Beftimmung eines Falles in der Erfahrung durch ein natürliches Gefetz (K. XXXI.).

Rechtspflicht,

rechtliche Pflicht, *officium iuris*, *devoir du droit*. Diefen Namen führt in der Sittenlehre jede Pflicht, die des Zwanges fähig ift, d. h. zu deren Erfüllung derjenige gezwungen werden kann, dem fie obliegt, f. Pflicht, juridifche.

Rechtsprincip,

f. Erwerbung, 14. u. Recht, 4. Das letztere ift blofs eine logifche Entwickelung des erftern; das erftere aber nichts anders als die Anwendung des Rechtsbegriffs in Recht, 3. auf eine Handlung, fo dafs alfo der Satz:

> die Freiheit eines jeden auf die Bedingungen (d. i. das Recht) einzufchränken, unter denen diefe Freiheit mit jedes Andern Freiheit nach einem allgemeinen Gefetze zufammen beftehen kann,

das Princip alles äufsern Rechts ift (R. 137.).

Rechtswiffenfchaft,

f. Rechtslehre, 3.

Reden,

f. Sprechen.

Redende Kunst,

s. Kunst, redende.

Redlichkeit,

probitas, probité. Diesen allgemein bekannten Namen führt die Wahrhaftigkeit in Erklärungen (Ehrlichkeit), wenn diese zugleich Versprechen sind. Man kann es jetzt als einen erwiesenen Satz annehmen, daſs die Lüge die gröſste Verletzung der Pflicht gegen sich selbst ist, s. Unwahrheit. Die Redlichkeit ist also eine Pflicht gegen sich selbst, und wird durch die Schädlichkeit der Unredlichkeit für Andere auch eine Pflicht gegen Andere; die letztere ist ehrlos wie jede Lüge, und zwar gehört sie zu den äuſsern Lügen, durch welche sich der Mensch in Anderer Augen zum Gegenstande der Verachtung macht; denn die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde (T. 84.).

2. Man gebraucht gemeiniglich das Wort Redlichkeit und Ehrlichkeit ohne Unterschied als gleichbedeutend, und K. selbst (P. 277.) thut dies, wenn er sagt: Man erzählt die Geschichte eines redlichen (sollte heiſsen ehrlichen) Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unschuldigen Person beizutreten. Eben so gebraucht K. das Wort Redlichkeit statt Ehrlichkeit (P. 278.) von demselben Manne, weil er sich auch nicht einmal durch die Noth seiner Familie zu der angeführten Unehrlichkeit bewegen läſst.

Redner,

orator, orateur. S. Beredsamkeit. Der Redner giebt etwas, was er nicht verspricht, nehm-

lich ein unterhaltendes Spiel der Einbildungskraft; denn der Redner iſt eben ſowohl als der Poet Dichter im weitern Sinne des Worts, d. i. ein Künſtler, der aus ſich ſelbſt neue Geſtalten (Zuſammenſtellung des Sinnlichen) in ſeiner Einbildungskraft hervorbringt, und ſie dann darſtellt. Aber er bricht auch dem etwas ab, was er verſpricht, er kündigt nehmlich an, daſs er den Verſtand zweckmäſsig beſchäftigen werde; da er aber dieſes Geſchäft des Verſtandes durch Sinnlichkeit belebt, ſo wird dem Verſtande durch die Einbildungskraft etwas von ſeiner Wirkſamkeit entzogen (U. 206. M. II, 712. α. A. 195.).

Rednerkunſt,

ars oratoria, *art de l'orateur.* Eine Kunſt, ſich, vermittelſt der Rede, der Schwächen der Menſchen zu ſeinen Abſichten zu bedienen. Man ſieht, dieſe Abſichten können gut gemeint ſeyn, ſie können auch wirklich gut ſeyn, ſie können aber auch böſe ſeyn. Daſs ſie aber wirklich eine ſolche Kunſt ſei, ſich der Schwächen der Menſchen zu ſeinen Abſichten zu bedienen, iſt gezeigt worden im Art. Kunſt, ſchöne, m. *) 4. Die Rednerkunſt iſt, als ſolche, gar keiner Achtung würdig; dies folgt daraus, daſs man durch ſie die Menſchen zu einem Spiel ſeiner Willkühr macht.

2. K. behauptet, die Rednerkunſt habe ſich nur, ſowohl in Athen als in Rom, zur höchſten Stufe erhoben, zu einer Zeit, da der Staat ſeinem Verderben zueilte und wahre patriotiſche Denkungsart erloſchen war. Unſtreitig hat in Athen die Rednerkunſt zur Zeit des peloponneſiſchen Krieges die höchſte Stufe erreicht. Nach dem Tode des Perikles hatte Athen (um die 87te Olympiade, etwa 438 Jahr vor unſrer Zeitrechnung) den höch-

ſten Gipfel politiſcher Macht und allgemeinen Wohlſtandes erſtiegen. Aber in eben dem Maaſse, worin ſich Verſtand und Talente um dieſe Zeit zu Athen entwickelten, fingen die Sitten und die Freiheit an ſich dem Verderben zu nähern. Es entſtanden Demagogen durch Rednerkunſt. Schon den Perikles hatte die Allgewalt der Beredſamkeit zum Herrſcher von Athen hinauf gehoben. Er war der erſte Verderber der athenienſiſchen Sitten, ſo wie der Urheber des Untergangs der athenienſiſchen und griechiſchen Freiheit. Der peloponneſiſche Krieg iſt berühmt wegen der gänzlichen Verderbung der Sitten und Denkungsart des bis dahin edelſten Volks, wegen des dadurch zubereiteten Verfalls aller Wiſſenſchaften, und wegen der eben hiermit gehemmten Aufklärung. Nach dem Tode des Perikles lieſſen ſich die Athenienſer durch des Alcibiades Rednerkunſt zu den unſinnigſten Unternehmungen hinreiſsen und die Verſchwendung und Ausſchweifung dieſes Volksgünſtlings verdarb die Sitten gänzlich. Nie vermochte Athen von der Zeit an ſich wieder zu ſeinem vorigen Glanze zu erheben (Tiedemanns Geiſt der ſpecul. Phil. 2. B. 1. H. S. 1. ff.). Als die Rednerkunſt im Demoſthenes zu Athen das höchſte Muſter hatte, da war der Patriotismus daſelbſt gänzlich geſunken. In Rom hatte die Rednerkunſt im Cicero die höchſte Stufe erreicht. Nun lebte aber dieſer groſse Redner und Staatsmann zur Zeit des Untergangs der römiſchen Freiheit durch Julius Cäſar, und die Unternehmungen des Catilina, zu deſſen Partei ſelbſt Julius Cäſar gehörte, und des Auguſtus Erhebung zum Alleinherrſcher in der römiſchen Monarchie, nach Cäſars Ermordung, beweiſen die Wahrheit der Behauptung, daſs wahre patriotiſche Denkungsart zu dieſer Zeit auch in Rom erloſchen war (Tiedemann a. a. O. 3. B. 3. H. S. 69. ff.). S. übrigens Kunſt, ſchöne, m. *), 4. (U. 217 *). f.).

Reflectirende Urtheilskraft,

f. Urtheilskraft.

Reflexion,

Ueberlegung, *reflexio*, *reflexion.* Reflexion heiſst eigentlich diejenige Handlung des Gemüths, wodurch man das Verhältniſs der Begriffe zu einander ausmacht (M. I, 359.). Hiebei hat es das Gemüth nicht mit den Gegenſtänden ſelbſt zu thun, um geradezu (directe) von ihnen Begriffe zu bekommen, ſondern mit den ſubjectiven Bedingungen der Begriffe. Dieſe Handlung des Gemüths bekömmt nun den Namen der Ueberlegung, da hingegen die Handlung des Gemüths, Begriffe von Gegenſtänden zu bekommen, insbeſondere das Denken heiſst. Die transſcendentale Reflexion iſt alſo die Handlung, wodurch wir uns bewuſst werden, wie das Verhältniſs gegebener Vorſtellungen zu unſern verſchiedenen Erkenntniſsquellen beſtimmt iſt, wodurch dann auch ihr Verhältniſs unter einander richtig beſtimmt werden kann. Wenn z. B. uns eine Vorſtellung gegeben iſt, ſo iſt die Frage, ob ſie auch real möglich ſei. Dieſes kann nun nur durch transſcendentale Reflexion ausgemacht werden, nehmlich durch Erforſchung der Quelle derſelben im Gemüth, wodurch die Entſcheidung darüber, ob ſie auch einen Gegenſtand habe oder nicht, möglich wird.

2. Wenn wir eine Vorſtellung haben, ſo wird ſie durch irgend eine Quelle unſers Vorſtellungsvermögens oder Gemüths möglich, und nur durch Aufmerkſamkeit auf dieſen ihren Urſprung kann nun richtig beſtimmt werden, in welchem Verhält-

nifs fie mit unfern übrigen Vorftellungen fteht. Allein diefe Aufmerkfamkeit ift doch ein eigener Act des Gemüths, der fich von der Hervorbringung der Vorftellung felbft unterfcheidet, und eben er ift die transfcendentale Reflexion. So allein kann nun auch beftimmt werden, welche Vorftellungen zufammen gehören, wo wieder die Frage ift: in welchem Erkenntnifsvermögen fie zufammen gehören. Werden fie vor dem Verftande verknüpft, oder verglichen, oder vor den Sinnen, oder gar vor der Vernunft? Geht keine transfcendentale Ueberlegung vor einem Urtheil her, oder folgt es wenigftens nicht kritifch darauf, fo gilt es oft für ein folches, das im Verftande feinen Urfprung erhalten hat, und es ift doch nur aus Gewohnheit angenommen, oder durch Neigung geknüpft, folglich ein Vorurtheil. Die ganze Critik der reinen Vernunft ift ein Inbegriff folcher Ueberlegungen, die kritifch den Urfprung der nothwendigen und allgemeinen Urtheile in aller menfchlichen Erkenntnifs unterfuchen, und wodurch z. B. gefunden worden ift, dafs viele in der reinen Sinnlichkeit entfpringen (C. 316.).

3. Diefes Reflectiren ift eigentlich eine Operation der Urtheilskraft, die, wenn fie die Vorftellungen unter einander vergleicht, den Namen der reflectirenden Urtheilskraft erhält. Die unmittelbar gewiffen Urtheile bedürfen keiner Unterfuchung, z. B. zwifchen zwei Puncten kann nur Eine gerade Linie feyn; aber einer transfcendentalen Ueberlegung, d. i. einer Unterfcheidung der Erkenntnifskraft, zu welcher die gegebenen Urtheile gehören, bedürfen fie alle. Da nehmlich das angeführte unmittelbar gewiffe Urtheil feine unmittelbare Gewifsheit durch die unmittelbare Anfchauung erhält, fo ift die reine Sinnlichkeit die Erkenntnifskraft, zu der die gegebenen Begriffe, Punct und gerade Linie, und alfo auch ihre

Verknüpfung zu einem Urtheile, gehören (C. 316. f.).

4. Die Reflexion ist also hiernach entweder logisch oder transscendental. Die logische Reflexion vergleicht bloſs die Begriffe untereinander, um die Möglichkeit der Urtheile daraus zu erkennen, ohne sich darum zu bekümmern, wohin ihre Objecte gehören, ob als Noumene für den Verstand, oder als Phänomene für die Sinnlichkeit. Die transscendentale Reflexion hingegen ist die Handlung, wodurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntniſskraft (dem reinen Verstande, oder der Sinnlichkeit) zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich ihren Ursprung erkenne. Sie sucht die Erkenntniſskraft auf, durch welche die Vergleichung und Verknüpfung aller möglichen Vorstellungen erzeugt und möglich gemacht wird. Nun giebt es vier verschiedene Arten von Urtheilen, also auch eben so viel Vergleichungen der Begriffe zu möglichen Urtheilen, und eben so viel Vergleichungen der Vorstellungen überhaupt zur Verknüpfung derselben zu möglichen Gegenständen, d. i. es giebt eine vierfache logische und eine vierfache transscendentale Reflexion. Da nun aber dieser vierfache Act der Urtheilskraft auch nach Begriffen denkbar seyn muſs, und wir solche Begriffe Reflexionsbegriffe nennen können, so giebt es auch viererlei Reflexionsbegriffe. Wenn ich nehmlich zwei Begriffe habe, so kann ich darauf reflectiren:

a. ob die Sphäre des einen Begriffs ganz von der Sphäre des andern Begriffs eingeschlossen ist, oder ob sie nur zum Theil davon eingeschlossen ist, zum Theil nicht, d. i. ob ein allgemeines oder ein besonderes Urtheil durch Verknüpfung dieser Begriffe möglich wird. Der Begriff

des Reflexionsacts über die Urtheile ihrer Quantität nach, den man daher auch den Quantitätsbegriff der Reflexion nennen kann, ist der der Einerleiheit und Verschiedenheit. Sind nehmlich alle Theile der Sphäre eines Begriffs so, daſs sie alle unter die Sphäre eines andern Begriffs gehören, wie in dem Urtheil: alle Menschen sind sterblich, so sind diese Theile, die Menschen, darin alle einerlei, sie haben alle die Bestimmung, daſs sie sterblich sind; im Gegentheil verschieden, z. B. einige Menschen sind gelehrt, andere nicht, die Menschen stimmen darin nicht mit einander überein, daſs sie gelehrt sind. So muſs also die logische Reflexion auf die Einerleiheit und Verschiedenheit der Begriffe gerichtet seyn, ehe allgemeine oder besondere Urtheile, d. i. Urtheile der Quantität nach, möglich werden können. Ich kann ferner darauf reflectiren:

b. ob das Subject unter der Sphäre des Prädicats gedacht wird, oder nicht, d. i. ob ein bejahendes, oder ein verneinendes, Urtheil durch Verknüpfung dieser Begriffe möglich wird. Der Begriff des Reflexionsacts über die Urtheile ihrer Qualität nach, den man daher auch den Qualitätsbegriff der Reflexion nennen kann, ist der der Einstimmung und des Widerstreits. Sind nehmlich Subject und Prädicat so beschaffen, daſs das Subject unter die Sphäre des Prädicats gedacht wird, wie in dem Urtheil: die Luft ist elastisch, so sind Subject (Luft) und Prädicat (elastisch) einstimmig, im Gegentheil widerstreiten sie einander, z. B. das Eis ist nicht warm. So muſs also die logische Reflexion auf die Einstimmung und den Widerstreit der Begriffe gerichtet seyn, ehe bejahende oder verneinende Urtheile, d. i. Urtheile der Qualität nach, möglich werden können. Ich kann ferner darauf reflectiren:

c. ob die zu einem Urtheile gegebenen Vorstellungen einander untergeordnet sind, als Prädicat dem Subjecte, oder als Folge dem Grunde, d. i. ob ein kategorisches oder ein hypothetisches Urtheil durch Verknüpfung dieser Begriffe möglich werde. Der Begriff des Reflexionsacts über die Urtheile ihrer Relation nach, den man daher auch den Relationsbegriff der Reflexion nennen kann, ist das Innere und Aeussere. Sind die Vorstellungen, die zu einem Urtheile mit einander verknüpft werden, zwei Begriffe, so ist der eine, das Prädicat, das Merkmal des andern, des Subjects, wie z. B. in dem Urtheil, der Mensch ist sterblich, dann bestimmt das Prädicat das Innere des Subjects; sind aber die Vorstellungen in einem Urtheile schon selbst Urtheile, so ist das eine Urtheil der Grund des andern, und dieses andere die Folge des ersten, wie z. B. in dem Urtheil: wenn es regnet, so wird es nass. Dann bestimmt das eine Urtheil etwas Aeusseres von dem, was das andere bestimmt, oder etwas von ihm verschiedenes, obwohl durch ihn bestimmtes. So muss also die logische Reflexion auf das Innere und Aeussere der Vorstellungen gerichtet seyn, ehe kategorische und hypothetische Urtheile, d. i. Urtheile der Relation nach möglich werden können. Endlich kann ich darauf meine Reflexion richten:

d. wie die Wahrheit eines Urtheils beschaffen sei, ob man über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Urtheils nichts ausmache, oder ob man darüber etwas bestimme, d. i. ob ein problematisches, oder ein assertorisches, oder gar ein apodiktisches Urtheil durch Verknüpfung dieser Begriffe möglich werde. Der Begriff des Reflexionsacts über die Urtheile ihrer Modalität nach, den man daher auch den Modalitätsbegriff der Reflexion nennen kann, ist die Form und Materie, oder die Bestimmung und das Bestimm-

bare. Beruhet die Verknüpfung der Vorſtellungen zu einem Urtheil bloſs auf den Geſetzen des Erkenntniſsvermögens, ſo gehet die Form eines Urtheils, die Beſtimmung der Begriffe vermittelſt der Urtheilskraft, daraus hervor, es läſst ſich ſo urtheilen, oder ein Urtheil iſt möglich, z. B. das Urtheil, die Seele des Menſchen mag unſterblich ſeyn. Findet ſich aber der Grund der Verknüpfung zu einem Urtheil in den zu dem Urtheil gegebenen Vorſtellungen, ſo entſpringt das Urtheil aus der Materie deſſelben, oder dem Beſtimmbaren. Das Urtheil iſt da, weil die Materie da iſt, oder wenn beides Form und Materie der Grund iſt, muſs da ſeyn, wie z. B. die menſchliche Seele iſt unſterblich oder muſs unſterblich ſeyn. So muſs alſo die logiſche Reflexion auf die Form und Materie, oder die Beſtimmung und das Beſtimmbare der Urtheile gerichtet ſeyn, ehe problematiſche, aſſertoriſche und apodiktiſche Urtheile, d. i. Urtheile der Modalität nach entſpringen können. S. auch Materie (C. 317.).

5. Die transſcendentale Reflexion gebraucht nun ebenfalls dieſe 4 Reflexionsbegriffe:

a. der Einerleiheit und Verſchiedenheit;

b. der Einſtimmung und des Widerſtreits;

c. des Innern und Aeuſsern;

d. des Beſtimmbaren (der Materie) und der Beſtimmung (Form),

um zu beſtimmen, in welcher Erkenntniſskraft die zu einem Urtheil zu verknüpfenden Begriffe ſubjectiv zu einander gehören. Denn der Uuterſchied zwiſchen der Sinnlichkeit und dem Verſtande, die-

ſen beiden von einander ſpecifiſch verſchiedenen Erkenntniſskräften, macht einen groſsen Unterſchied in der Art, wie man ſich die daraus entſpringenden Vorſtellungen denken ſoll. Da in der logiſchen Reflexion bloſs die Begriffe unter einander in Beziehung auf ihre logiſche Form (der Quantität, Qualität u. ſ. w.) verglichen werden, ſo ſollten die Reflexionsbegriffe in ihrer Anwendung zu dieſem Behuf bloſs Vergleichungsbegriffe (*conceptus comparationis*) genannt werden. So iſt der Begriff der Einſtimmung und des Widerſtreits bloſs ein Vergleichungsbegriff, wenn er bloſs angewendet wird, aus zwei Begriffen ein bejahendes oder verneinendes Urtheil zu machen. Man kann alſo ſagen: daſs die logiſche Reflexion eine bloſse Comparation (Vergleichung) ſei (M. I. 361.).

5. Die transſcendentale Reflexion hat es nun mit dem Inhalt der Begriffe zu thun. Sie überlegt nehmlich, ob die Dinge ſelbſt einerlei oder verſchieden, einſtimmig oder im Widerſtreit ſind, was an ihnen innerlich oder äuſserlich, Materie oder Form iſt. Die Dinge ſelbſt geben nehmlich den Inhalt zu den Begriffen, und ſind die Gegenſtände, auf denen die Realität der Begriffe beruhet. Da nun auf der Erkenntniſskraft, durch welche die Dinge gegeben werden, die Art beruht, wie ſie zu einander gehören, ſo iſt die Reflexion transſcendental, wenn ſie das Verhältniſs gegebener Vorſtellungen zu einer oder der andern Erkenntniſsart zum Bewuſstſeyn bringt. Hierdurch kann ſodann dieſe transſcendentale Reflexion das Verhältniſs der Dinge unter einander allein beſtimmen, oder angeben, ob die Dinge einerlei oder verſchieden, einſtimmig oder verſchieden ſeyn, was an ihnen innerlich oder äuſserlich u. ſ. w. ſei. Denn dies wird nicht ſofort aus den Begriffen ſelbſt durch bloſse Vergleichung (*com-*

paratio) derſelben, ſondern allererſt durch die Unterſcheidung der Erkenntniſsart, ob nehmlich die Dinge zur Sinnlichkeit, oder zum Verſtande, gehören, alſo vermittelſt einer transſcendentalen Ueberlegung, ausgemacht werden können (C. 318. M. I. 360.).

6. Die logiſche Reflexion abſtrahirt alſo gänzlich von der Erkenntniſskraft, zu welcher die gegebenen Vorſtellungen gehören, und betrachtet dieſe ihrem Sitze im Gemüthe nach als gleichartig. Die transſcendentale Reflexion hingegen, welche auf die Gegenſtände ſelbſt geht, enthält den Grund der Möglichkeit der objectiven Comparation der Vorſtellungen (Vergleichung der Gegenſtände) unter einander, und iſt alſo von der ſubjectiven Comparation der Vorſtellungen (Vergleichung der Begriffe) gar ſehr verſchieden, und nach jener objectiven Comparation ſind die Vorſtellungen nach der Verſchiedenheit der Erkenntniſskraft, zu der ſie gehören, ebenfalls gar ſehr verſchieden. Dieſe transſcendentale Ueberlegung iſt eine für alle *a priori* über Dinge Urtheilende unerlaſsliche Pflicht. Denn ohne dieſe Ueberlegung macht er einen ſehr unſichern Gebrauch von den Begriffen, und es entſpringen vermeinte ſynthetiſche Grundſätze, welche die kritiſche Vernunft nicht anerkennen kann (C. 318. f.).

7. Das Syſtem der Kategorien und die Ableitung der Reflexionsbegriffe aus der Urtheilskraft, obwohl nach dem Leitfaden der Kategorien, lehrt uns alſo, daſs die Reflexionsbegriffe keine reinen Verſtandesbegriffe, weder Kategorien noch Prädicabilien des reinen Verſtandes ſind. Die Reflexionsbegriffe ſind von den reinen Verſtandesbegriffen darin ſpecifiſch verſchieden, daſs die letztern zum Denken überhaupt, die erſtern bloſs zum Urtheilen unentbehrlich ſind; die letztern die allgemeinen Be-

griffe (Gröfse, Realität u. f. w.) der erkennbaren Gegenftände, die erftern die allgemeinen Begriffe zur Reflexion über die fchon gegebenen Gegenftände und ihre Begriffe, und zur Vergleichung der Vorftellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen hergehen, find. Diefe Vergleichung bedarf nehmlich einer Ueberlegung, d. i. Beftimmung desjenigen Orts, wo die Vorftellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehören, ob fie der reine Verftand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Frfcheinung giebt (C. 325. M. I, 367.). Wir finden aber diefe Reflexionsbegriffe, die theils in die Logik, theils in die Analytik der reinen Urtheilskraft gehören, vor Kant unter den Begriffen des reinen Verftandes, alfo in dem Theil der Ontologie aufgeführt, der die Analytik des reinen Verftandes heifsen follte, und von dem Dinge handelt. So ftehen die Begriffe: einerlei und verfchieden, in Baumgartens Metaphyfik, im erften Capitel der Ontologie, das von den innerlichen allgemeinen Prädicaten des Dinges handelt, und zwar im dritten Abfchnitt (§. 33.), der die Ueberfchrift hat: von den Dingen. In eben diefem Abfchnitt (§. 29.) findet man auch den Begriff des Beftimmbaren und (§. 31.) der Beftimmung, und der innerlichen und äufserlichen Beftimmung (§. 32.). Den Begriff der Materie als des Beftimmbaren findet man im dritten Capitel, von den Verhältniffen der Dinge, unter den Arten der Urfachen (§. 245.); den Begriff der Form aber, als den des Wefens der Dinge, wodurch die Materie (das Beftimmbare) beftimmt ift, ebenfalls im Abfchnitt von dem Dinge (§. 35.). Die Lehre von der Einftimmung und dem Widerftreit ift endlich, freilich nur logifch, alfo von der Einftimmung und dem Widerfpruch im erften Abfchnitt, der die Ueberfchrift hat: von dem Möglichen, abgehandelt (Pr. 123.).

8. Die Unterſuchungen über den transſcendentalen Gebrauch der einzelnen Reflexionsbegriffe, und die transſcendentale Verwechſelung (Amphibolie, ſ. Amphibolie) deſſelben mit dem logiſchen Gebrauch, und ſo des reinen Verſtandesobjects mit der Erſcheinung, findet man

a. über Einerleiheit und Verſchiedenheit in den Art. Einerleiheit u. Leibnitz, 4. III;

b. über Einſtimmung und Widerſtreit in den Art. Widerſtreit und Leibnitz, 4, IV.

c. über Inneres und Aeuſseres in den Art. Inneres und Leibnitz, 4. V.

d. über Beſtimmbares und Beſtimmung oder Materie und Form in den Art. Materie und Leibnitz, 4. V. (C. 325. M. I. 368.).

9. Kant nennt jeden Begriff, unter den viele Erkenntniſſe gehören, den logiſchen Ort dieſer Erkenntniſſe, ſ. Logiſch; die Stelle eines Begriffs im Erkenntniſsvermögen (der Sinnlichkeit oder dem Verſtande) ſeinen transſcendentalen Ort, ſ. Ort. Die Wiſſenſchaft nun von der Beurtheilung dieſer transſcendentalen Oerter heiſst die transſcendentale Topik, ſ. Ort. Dieſe Wiſſenſchaft enthält nichts mehr, als die (in 4, a. b. c. d.) angeführten vier Titel aller Vergleichung und Unterſcheidung (Reflexionsbegriffe) (M. I. 367.). In Ermangelung einer ſolchen transſcendentalen Topik intellectuirte Leibnitz die Erſcheinungen und ſenſificirte Locke die Verſtandesbegriffe. (C. 236. f.) S. Leibnitz, 4. III. ff., Locke, 5. und Harmonie, 3. ff.

10. Die Reflexionsbegriffe müffen alfo in der transfcendentalen Ueberlegung jederzeit unter den Bedingungen der Sinnlichkeit gebraucht werden. Z. B. die Materie der Cörperwelt ift Subftanz in der Erfcheinung (*fubftantia phaenomenon*), was ihr innerlich zukommt, fuche ich in allen Theilen des Raums, den fie einnimmt, und in allen ihren Wirkungen (M. I, 375. C. 333.). S. Inneres, 3.

11. Der Nutzen diefer Critik der Schlüffe, aus der Reflexion, befteht darin: Die Handlung der Reflexion thut deutlich die Nichtigkeit aller Schlüffe über Gegenftände dar, die man lediglich im Verftande mit einander vergleicht, und beftätigt zugleich die Behauptung, dafs Erfcheinungen die einzigen Gegenftände find, an denen unfere Erkenntnifs objective Realität haben kann. So ift es ein Schlufs über einen Gegenftand, den man lediglich im Verftande mit einem andern verglichen hat:

Alle Realitäten find Bejahungen;

Bejahungen heben einander nicht auf;

Alfo heben Realitäten einander nicht auf.

Im reinen Verftande ift das ganz richtig, denn da ift eine Realität das Merkmahl, durch welches ein Ding gedacht wird, und alfo durch ein bejahendes Urtheil ihm beigelegt wird. Allein giebt die Sinnlichkeit für diefe blofs logifche Realität einen Inhalt her; fo bekömmt man eine reale Realität in der Erfcheinung, und da können fich diefe Realitäten, wie die Erfahrung lehrt, fehr wohl einander aufheben, z. B. ein Pfund Kraft, das perpendicular einen Cörper aufwärts, und ein Pfund Kraft, das in demfelben Perpendikel denfelben Cörper niederwärts zieht (C. 330. M. I. 376.).

12. Bei der logifchen Reflexion vergleichen wir ganz richtig unfere Begriffe unter einander im

Verstande. Wenden wir aber diese unsere Begriffe auf einen Gegenstand überhaupt (im transscendentalen Verstande) an, ohne diesen weiter zu bestimmen (ob er ein Gegenstand der sinnlichen oder der intellectuellen Anschauung sei); so zeigen sich sogleich Einschränkungen (nicht aus diesem Begriffe hinauszugehen). Diese Einschränkungen verkehren allen empirischen Gebrauch dieser Begriffe, und beweisen dadurch, dass die Vorstellung eines Gegenstandes als Dinges überhaupt an sich selbst widerstreitend ist; dass man folglich diese Gegenstände unter Bedingungen der sinnlichen Anschauung denken muss (C. 335. M. I, 377.).

13. Diese Begriffe der Reflexion haben durch die angegebene Missdeutung einen solchen Einfluss auf den Verstandesgebrauch, dass sie sogar einen der scharfsichtigsten unter allen Philosophen (Leibnitz) zu einem vermeinten System intellectueller Erkenntniss, welches seine Gegenstände ohne Dazukunft der Sinne zu bestimmen unternimmt, zu verleiten im Stande gewesen sind. Leibnitz bauete z. B. dadurch verleitet sein System der Monaden, oder Elemente der Cörper, die nicht in die Sinne fallen, und deren Bestimmungen er doch zu kennen vermeinte. Darum war eben diese Entwickelung der täuschenden Ursache der Amphibolie der Reflexionsbegriffe nöthig (C. 336. M. I, 378.). S. ferner Leibnitz, 4. III.

Kant. Crit. der rein. Vern. El. II. Th. I. Abth. II. Buch. Anh. S. 316—336.

Dess. Logik. I. 1. Abschn. §. 6. 2. S. 145.

Kiesewetter, Logik. 1. Band. §. 136. u. S. 344. ff.

Reflexionsbegriff,

s. Reflexion, 4. ff.

Regel,

regula, *regle*. Wenn man ſich eine allgemeine Bedingung vorſtellt, nach welcher ein gewiſſes Mannigfaltige (mithin auf einerlei Art) geſetzt werden kann, ſo führt eine ſolche Vorſtellung den Namen der Regel (I. C. 113.); ſo ſind alſo Urtheile, ſo fern ſie bloſs als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn betrachtet werden, ſolche Vorſtellungen, die man Regeln nennt (Pr. 89.). Denn Urtheile ſind die allgemeinen Bedingungen der Vereinigung gegebener Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn, d. i. dasjenige, wodurch eine jede ſolche Vereinigung erfolgt. Der Name Regel bedeutet urſprünglich das Lineal, und iſt auf dieſe metaphyſiſche Bedeutung übergetragen worden, weil das Lineal die Bedingung iſt, nach welcher der Punct ſich bewegt, welcher die gerade Linie erzeugt, ſo daſs dadurch das Mannigfaltige in der Linie auf einerlei Art (in einer Richtung) geſetzt wird (*Oſiander in Grotii de iure belli ac pacis l. I. c. I. §. 9. 1. not.*).

2. Regel *a poſteriori*, empiriſche Regel, *regula a poſteriori*, *regula empirica*, *regle empirique*. Die Vorſtellung einer comparativ allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewiſſes Mannigfaltige geſetzt werden kann. Daſs es z. B. zu Ende des Herbſts und Winters reift, iſt eine Regel *a poſteriori*. Das Mannigfaltige, welches geſetzt wird, ſind hier die Dünſte, die Bedingungen, nach welchen ſie geſetzt werden, ſind das Gefrieren und die Zeit, zu Ende des Herbſtes und Winters. Daſs die Regel aber *a poſteriori* iſt, liegt darin, daſs ſie nur comparativ allgemein iſt, indem die Erfahrung dieſen Erfolg lehrt, und gar wohl Herbſte und Winter ſeyn können, an deren

Ende es nicht reift; die Regel ist nicht strenge allgemein; es kann am Ende des Herbstes und Winters reifen, es reift dann gemeiniglich, aber es muss nicht gerade.

3. Regel *a priori*, nothwendige (C. 263.), objective Regel, Gesetz, *regula a priori, necessaria, objectiva, lex, regle necessaire, loi.* Die Vorstellung einer strenge allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige gesetzt werden muss. Die Bedingung ist hier von der Beschaffenheit, dass gar keine Ausnahme von derselben gilt, denn das Mannigfaltige muss nach derselben gesetzt werden, oder dieses ist nothwendig (Pr. 89.). Man kann daher auch sagen: ein Gesetz ist eine solche Regel, von der keine Ausnahme gilt, oder eine nothwendige Regel (C. 263.). So sind alle Erscheinungen Bedingungen *a priori* unterworfen, welchen ihre Verknüpfung, wenn sie zur Erfahrung aufgefasst werden, gemäss seyn muss; die Vorstellungen dieser Bedingungen *a priori* heissen daher Naturgesetze (1. C. 113.). Z. B. dass alle Veränderung eine Ursache hat, ist ein solches Naturgesetz. Es giebt aber allgemeinere und besondere Naturgesetze. s. Grundkraft, 3. Exponent, 2. ff. und Natur, 4. Man kann Gesetz auch erklären durch Princip der Nothwendigkeit dessen, was zum Daseyn eines Dinges gehört (N. VII.), s. Naturwissenschaft, 3. Ein Princip ist nehmlich die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung *a priori*, welche das Setzen eines gewissen Mannigfaltigen nothwendig macht. Dass nun dieses Mannigfaltige mit der Empfindung zusammenhängt, heisst das Daseyn desselben; und eben dieser Zusammenhang wird durch jene allgemeineren Bedingungen *a priori* nothwendig gemacht. Aber eben dadurch, dass dieses Mannigfaltige mit der Empfindung zusammenhängt, ist nun ein solches Princip ein Naturgesetz oder ein physisches

Gefetz im weiteften Sinn des Worts (U. XIV. XXXV.). S. auch Antinomie, 6. b. Die verfchiedenen Arten der Gefetze find, alphabetifch geordnet, folgende:

a. Aeufseres Gefetz, *lex externa*, *loi exterieure*. Das verbindende Gefetz, für das eine äufsere Gefetzgebung möglich ift. Das Gefetz: du follft nicht ftehlen, ift ein äufseres Gefetz, denn es ift eine äufsere Gefetzgebung dafür möglich, d. h. es kann dies Gefetz nicht nur von Jemand für Andere gegeben, fondern auch eine Strafe auf die Uebertretung deffelben gefetzt werden. Unter diefen äufsern Gefetzen find diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit, auch ohne äufsere Gefetzgebung, *a priori* durch die Vernunft erkannt werden kann, natürliche Gefetze. Du follft nicht tödten, ift ein äufseres Gefetz, denn es kann Jemand dies Gefetz für Andere geben, und eine Strafe auf die Uebertretung deffelben fetzen, z.B. wer Menfchen Blut vergiefst, defs Blut foll wieder vergoffen werden; aber wäre dies Gefetz auch von Niemand für Andere gegeben, fo kann doch die Verbindlichkeit, demfelben zu gehorchen, fchon *a priori* durch die Vernunft erkannt werden, f. Böfes, 1. und es ift daher ein natürliches Gefetz. Diejenigen äufsern Gefetze, die ohne wirkliche äufsere Gefetzgebung gar nicht verbinden (alfo ohne die letztere nicht Gefetze feyn würden) heisfen pofitive Gefetze. Dafs das allgemeine Landrecht für die preufsifchen Staaten die Vorfchriften enthält, nach welchen die Rechte und Verbindlichkeiten der Einwohner des preufsifchen Staats, fo weit diefe Rechte und Verbindlichkeiten *) nicht durch befondre Gefetze be-

*) So mufs es eigentlich im Landrecht Einleit. §. 1 heiffen; denn fonft geht diefelben auf Einwohner.

ſtimmt worden, zu beurtheilen ſind, iſt ein poſitives Geſetz; denn wäre dem Landrecht nicht durch die Publication vom 5. Februar 1794. volle Geſetzeskraft beigelegt worden: ſo würde es die Einwohner des preuſsiſchen Staats gar nicht verbinden, alſo für dieſe eben ſo wenig Geſetz ſeyn, als es daſſelbe für die Einwohner anderer Staaten iſt. Es kann alſo, da äuſsere Geſetze auch natürliche ſeyn können, eine äuſsere Geſetzgebung (der Act, für Andere Geſetze zu geben und auch der Inbegriff der gegebenen Geſetze ſelbſt, ſ. Gebiet, 3. ff.) gedacht werden, die lauter natürliche Geſetze enthielte. So könnte das preuſsiſche Landrecht lauter natürliche Geſetze enthalten, dergleichen auch jede Geſetzgebung immer auſser den poſitiven Geſetzen enthält. So iſt im preuſsiſchen Landrecht (Einleit. §. 18.) das Geſetz: Neue Geſetze können auf ſchon vorhin vorgefallene Handlungen nicht angewendet werden, ein natürliches Geſetz. Aber gleich ſein erſtes, vorher angeführtes, Geſetz iſt ein poſitives. Sollte dieſes nun auch ein natürliches ſeyn, und wären auch alle übrigen natürliche Geſetze, ſo müſste doch ein natürliches Geſetz vorausgehen, welches die Autorität des Geſetzgebers (d. i. die Befugniſs deſſen, der die Geſetze giebt, durch ſeine bloſse Willkühr Andere zu verbinden) begründete, der dieſe natürlichen Geſetze ſo für Andere gäbe, daſs er Strafen mit der Uebertretung derſelben verknüpfen dürfte, und auch die Andern durch dieſe Geſetzgebung aufs neue verpflichtet wären, jenen Geſetzen, die ſchon die Vernunft giebt, als äuſsern Geſetzen zu gehorchen, oder die Autorität des Geſetzgebers anzuerkennen (K. XXIV.).

b. Aeuſseres natürliches Geſetz, *lex externa naturalis*, *loi exterieure naturelle*, ſ. Regel *a priori*, Geſetz, äuſseres.

c. Bedingtes praktisches Gesetz, praktisches Gesetz von bedingter Nothwendigkeit, Klugheitsregel, *lex practica hypothetica*, *regle de la prudence*, s. Glückseligkeit, 4.

Bürgerliches Gesetz, s. Anfang, 8. u. Plato, 7.

d. Gesetz der Freiheit, s. Imperativ.

e. Gesetz der Gerechtigkeit, *lex iustitiae*, *loi de la justice*. Das äussere Gesetz, in so fern es sagt: was und wovon der Ausspruch vor einem Gerichtshofe in einem besondern Falle unter dem gegebenen Gesetze diesem gemäss, d. i. Rechtens ist. S. Erwerbung, 38. Ein äusseres Gesetz, z. B. du sollst nicht stehlen, sagt eigentlich dreierlei:

α. welches Verhalten innerlich der Form nach recht ist, oder, wie man sich zu verhalten habe, dass man keiner Verbindlichkeit entgegen handle, der Gegenstand, den es betreffen könnte, mag seyn welcher es sei; z. B. nie zu stehlen, es mag sehr wenig oder sehr viel seyn, das Eigenthum mag auch einem sehr reichen, oder sehr ungerechten Manne zugehören. Was nach äussern Gesetzen recht ist, heisst gerecht. Und so kann das äussere Gesetz, in so fern es sagt, welches Verhalten innerlich der Form nach recht ist, das Gesetz des Rechts dessen, was gerecht ist (*lex iusti*), genannt werden. Das Princip dessen, was recht oder gerecht ist, ist nehmlich: sich stets so zu verhalten, dass dieses Verhalten innerlich, der Form nach, recht sei, das heisst, ein rechtlicher Mensch (*vir iustus*) zu seyn. Denn nur durch dieses Verhalten behauptet man im Verhältniss zu andern seinen Werth als den eines Menschen, worin eben die rechtliche Ehrbarkeit (*vita honesta*) besteht;

β. was als Materie noch auch äuſserlich geſetzfähig, d. i. deſſen Beſitzſtand rechtlich iſt, oder, welcher Gegenſtand dem äuſsern Geſetz unterworfen iſt, ſo daſs er, ohne gegen eine Verbindlichkeit zu handeln, beſeſſen und gebraucht werden kann; z. B. nur was eines Andern Eigenthum iſt, kann geſtohlen werden; aber die Luft, die ich athme, die Töne, die ich höre, oder die Straſse, auf der ich gehe, werden von mir nicht geſtohlen, weil ſie nicht Eigenthum eines Einzelnen ſeyn können. Ein Geſetz, das eine andere (äuſsere) Triebfeder der Handlung zuläſst, als die Idee der Pflicht, heiſst juridiſch. Und ſo kann das äuſsere Geſetz, in ſo fern es ſagt, was als Materie auch äuſserlich geſetzfähig iſt, d. i. deſſen Beſitzſtand rechtlich iſt, ſo daſs jeder, der es widerrechtlich beſitzen will, durch eine äuſsere (nicht im Geſetz, der Idee der Pflicht, liegende) Triebfeder davon abgehalten werden kann, das juridiſche oder rechtliche Geſetz (*lex iuridica*) genannt werden. Das Princip der juridiſchen Geſetzgebung iſt nehmlich, daſs Niemand dem Andern Unrecht thue, d. i. nur das beſitze und gebrauche, in deſſen rechtlichen Beſitzſtand er iſt. Dieſes Princip beruhet aber nicht auf der Idee der Pflicht, ſondern des äuſsern Zwanges, wer dem Andern Unrecht thut, der wird beſtraft;

γ. was und wovon der Ausſpruch vor einem Gerichtshofe, in einem beſondern Falle, unter dem gegebenen Geſetze dieſem gemäſs, d. i. Rechtens iſt; oder, wenn man über einen Fall ſtreitig iſt, ob ein Richter darüber entſcheiden könne, und wie er, einem gegebenen Geſetze gemäſs, darüber zu entſcheiden habe, z. B. ob der, der mir etwas von meinem Acker abpflügt, nachdem er die Grenzſteine verrückt hat, ein Dieb ſei. Der Gerichtshof, der den Ausſpruch thut, heiſst die Gerechtigkeit eines Landes. Und ſo kann

das äuſsere Geſetz, in ſo fern es ſagt, was Rechtens iſt, das Geſetz der Gerechtigkeit (*lex iuſtitiae*) genannt werden. Das Princip dieſer Geſetze iſt: tritt in eine ſolche Geſellſchaft mit Andern, in welcher Jedem das Seine erhalten werden kann, d. i. lebe in der bürgerlichen Geſellſchaft, in der jeder Streit um das Mein und Dein durch einen Gerichtshof nach gegebenen Geſetzen entſchieden werden kann.

Hiernach ſagt jedes äuſsere Geſetz, was recht, rechtlich und rechtens iſt, und daraus entſpringt auch die Eintheilung der Rechtspflichten in die drei Hauptpflichten: handle ſtets recht; beſitze alles rechtlich; und unterwirf dich dem, was rechtens iſt. Die erſtere iſt das Princip der innern Rechtspflichten, d. i. ſolcher, die den Handelnden ſelbſt betreffen; die zweite iſt das Princip der äuſsern Rechtspflichten, d. i. ſolcher, die den Andern betreffen, gegen den man handelt; die dritte iſt das Princip, welches die äuſsern Rechtspflichten vom Princip der innern durch Subſumtion ableitet, d. i. die äuſsern Rechtspflichten ſo beſtimmt, daſs auch dann, wenn der Fall ſtreitig iſt, äuſserlich recht gehandelt werde. Ulpian drückt dieſe drei Principien der Rechtspflichten ſo aus: *honeſte vive*, *neminem laede*, *ſuum cuique tribue* (K. XLIII. u. 155.).

f. Geſetz der Heiligkeit, ſ. Heiligkeit.

g. Geſetz der Naturnothwendigkeit, ſ. Naturnothwendigkeit.

h. Geſetz der Pflicht, ſ. Heiligkeit u. Pflicht.

i. Geſetz des Rechts oder deſſen, was recht oder gerecht iſt (*lex iuſti*, *loi du ju-*

ſte), ſ. Regel *a priori*, Geſetz der Gerechtigkeit, *α*.

k. Empiriſches Geſetz, eine auf Erfahrung gegründete nähere Anwendung und Beſtimmung eines reinen Geſetzes *a priori*. So ſind die Erſcheinungen bloſse Vorſtellungen, die nach empiriſchen Geſetzen zuſammenhängen (C. 565.). — Empiriſches praktiſches Geſetz, pragmatiſches Geſetz, *lex practica empirica, loi pragmatique*, ſ. Regel, *a priori*, pragmatiſches Geſetz. — Empiriſches theoretiſches Geſetz, empiriſches Verſtandesgeſetz, empiriſches Naturgeſetz, *lex theoretica empirica, loi de nature empirique*, eine auf Erfahrung gegründete nähere Anwendung und Beſtimmung der reinen Naturgeſetze, z. B. das Geſetz der Schwere, als Anwendung des Geſetzes der Gravitation auf die Cörper, die wir auf Erden finden, und die Wahrnehmung, daſs ſie alle nach der Erde zufallen, wenn ſie nicht unterſtützt ſind. ſ. Grundſatz, 2.,

l. Erlaubniſsgeſetz, Gunſt des Geſetzes, Permiſſivgeſetz, *lex permiſſiva, loi permiſſive*, ſ. Erlaubt.

m. Ethiſches Geſetz, moraliſches Geſetz, Sittengeſetz, Tugendgeſetz, *lex ethica, loi de morale*, ſ. Glückſeligkeit, 4. Ein Geſetz der Freiheit, zum Unterſchiede von Naturgeſetzen, heiſst ein moraliſches Geſetz, ſ. Imperativ, 1. Dieſe moraliſchen Geſetze heiſsen wieder juridiſche oder rechtliche, ſo fern ſie nur auf bloſse äuſsere Handlungen und deren Geſetzmäſsigkeit gehen; hingegen ethiſche oder Tugendgeſetze, wenn ſie auch fordern, daſs die Geſetze ſelbſt die Beſtimmungsgründe der Handlungen ſeyn ſollen (K. VI.). Alle Geſetzgebung nehmlich (ſie mag auch in Anſehung der Handlung, die von ihr zur Pflicht

gemacht wird, mit einer andern übereinkommen, z. B. die Handlungen mögen in allen Fällen äuſsere ſeyn) kann doch in Anſehung der Triebfeder verſchieden ſeyn. Diejenige iſt ethiſch, welche eine Handlung zur Pflicht und dieſe Pflicht zugleich zur Triebfeder macht; diejenige aber iſt juridiſch, welche die letztere nicht im Geſetze mit einſchlieſst, mithin auch eine andere Triebfeder zuläſst. Man ſieht in Anſehung der letztern leicht ein, daſs dieſe von der Idee der Pflicht unterſchiedene Triebfeder von dem pathologiſchen Beſtimmungsgrund der Willkühr durch Abneigung hergenommen ſeyn muſs, ſ. Pflicht (K. XIV. f.).

n. Formales Geſetz, Geſetz der reinen praktiſchen Vernunft, praktiſches Geſetz *a priori*, reines praktiſches Geſetz, Sittengeſetz, unbedingtes Geſetz, *lex formalis*, *loi formelle*, iſt gleichbedeutend mit moraliſches Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, ethiſches Geſetz, und Moraliſch. Du ſollſt nicht lügen iſt z. B. ein Geſetz der reinen praktiſchen Vernunft, denn der Grund der Verbindlichkeit liegt lediglich *a priori* in Begriffen der reinen Vernunft, nehmlich darin, daſs die Maxime zu lügen als Geſetz einen Widerſpruch enthält, und alſo nur Maxime, folglich Ausnahme für den Einzelnen vom Geſetz, um ſinnlicher Triebfedern willen, ſeyn kann. Folglich kann nur das Gegentheil: du ſollſt nicht lügen, die Form eines Geſetzes, oder einer für den Willen jedes vernünftigen Weſens gültigen Regel annehmen, d. i. ein formales Geſetz ſeyn. S. Objectiv, 3. Gäbe es keine ſolchen Geſetze, die ſich bloſs auf die Form der Geſetzmäſsigkeit, nehmlich Allgemeinheit und daher Nothwendigkeit der praktiſchen Regel, gründeten, d. i. formale Geſetze, die den Willen hinreichend beſtimmten: ſo würde auch kein oberes Begehrungsvermögen, kein freier Wille,

eingeräumt werden können. Denn alle materiale praktische Regeln (Gesetze ohne Allgemeinheit), d. i. solche, die einen durch die Handlung zu erreichenden Zweck betreffen, setzen den Bestimmungsgrund des Willens in das untere Begehrungsvermögen, nehmlich in die sinnliche Triebfeder des Naturtriebes, sei auch die Regel, die Befriedigung desselben zu erreichen, noch so klug ersonnen (P. 41. M. II, 188.). S. auch Praktisch, Exposition, 22. ff., Maxime. Man kann auch sagen, ein moralisch-praktisches Gesetz ist ein Satz, der einen kategorischen Imperativ (Gebot) enthält, s. Imperativ und Gebot. Der Gebietende (*imperans*) durch ein Gesetz ist der Gesetzgeber (*legislator*, *legislateur*). Er ist Urheber (*autor*) der Verbindlichkeit nach dem Gesetze, aber nicht immer Urheber des Gesetzes; denn dieses kann ja in der Vernunft liegen. Ist er aber auch Urheber des Gesetzes, so ist das Gesetz positiv (zufällig) und willkührlich. Das Gesetz, was uns *a priori* und unbedingt durch unsre eigene Vernunft verbindet, wir mögen einen Zweck haben, welcher es sei, kann auch als aus dem Willen eines höchsten Gesetzgebers, d. i. eines solchen, der lauter Rechte und keine Pflichten hat (mithin dem göttlichen Willen), hervorgehend ausgedrückt werden; welches aber nur die Idee von einem moralischen Wesen bedeutet, dessen Wille für alle Gesetz, ohne ihn doch als Urheber desselben zu denken, weil sonst die Gesetzgebung auf der Willkühr eines Andern, und nicht auf unsrer Vernunft beruhen und damit die Freiheit des Willens verloren gehen würde (K. XXVIII. f.).

o. Gebotgesetz, s. Imperativ und Gebot.

p. Göttliches Gesetz, *lex divina*, *loi divine*, das rein moralische Gesetz als Gottes Wille betrachtet. Alle Religion bestehet darin, daſs wir Gott als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber für alle unsre Pflichten ansehen, folglich müssen wir zur Bestimmung der Religion in Absicht auf unser ihr gemäſses Verhalten wissen: wie Gott verehrt (und sein Wille befolgt) seyn wolle. Ein göttlicher gesetzgebender Wille aber gebietet entweder durch an sich bloſs statutarische, d. i. ohne äuſsere Gesetzgebung nicht verbindende, oder durch rein moralische Gesetze. In Ansehung der letztern kann ein Jeder aus sich selbst durch seine eigene Vernunft den Willen Gottes erkennen, der seiner Religion zum Grunde liegt. Denn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem

> Bewuſstseyn dieser rein moralischen Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen Gesetzen den ganzen zum sittlichen Endzweck (dem höchsten Gut) zusammenstimmenden Effect verschaffen kann, der in einer Welt möglich ist. *)

Der Begriff eines nach bloſsen rein moralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willens läſst uns, wie nur einen Gott, also auch nur eine rein moralische Religion denken. Wenn wir aber statutarische Gesetze desselben annehmen, und in unsere Befolgung derselben die Religion setzen, so ist die Kenntniſs derselben nicht

*) Dies ist der Grund des Glaubens an Gott, oder, wie man ihn auch nennt, der moralische Beweis für das Daseyn Gottes, in wenig Worte zusammengedrängt.

durch unſre eigene bloſse Vernunft, ſondern nur durch Offenbarung möglich. Eine ſolche Offenbarung aber würde ein Gegenſtand des hiſtoriſchen Glaubens, nicht, wie der bloſs nach rein moraliſchen Geſetzen beſtimmte göttliche Wille, des reinen Vernunftglaubens ſeyn. Statutariſche göttliche Geſetze wären alſo ſolche, die ſich nicht von ſelbſt als verpflichtend, ſondern nur als geoffenbarter göttlicher Wille für ſolche erkennen laſſen. Geſetzt nun, es gebe ſolche ſtatutariſche göttliche Geſetze, ſo iſt doch die reine moraliſche göttliche Geſetzgebung (dadurch der Wille Gottes urſprünglich in unſer Herz geſchrieben iſt) die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt. Aber dieſe rein moraliſche göttliche Geſetzgebung iſt auch das, was eigentlich die wahre Religion ſelbſt ausmacht, und wozu die ſtatutariſche Geſetzgebung nur das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung enthalten kann (R. 147. f.). Gott will alſo von jedem Menſchen, als ſolchem, bloſs durch Befolgung der moraliſchen Geſetze verehrt ſeyn, und die Geſetzgebung ſeines Willens iſt für alle Menſchen bloſs moraliſch. Denn die ſtatutariſche Geſetzgebung des göttlichen Willens (welche eine Offenbarung vorausſetzt) kann nur als zufällig und als eine ſolche betrachtet werden, die nicht an jeden Menſchen kommen kann, mithin nicht den Menſchen überhaupt (d. i. als ſolchen) verbinden kann. Alſo leiſten Gott nur diejenigen wahre Verehrung, die ihm durch den guten Lebenswandel wohlgefällig zu werden ſuchen. Die Hochpreiſung Gottes (oder ſeines Geſandten, als eines Weſens von göttlicher Abkunft) nach geoffenbarten Begriffen macht nicht Gott wohlgefällig, Matth. 7, 21. Denn dieſe geoffenbarten Begriffe kann nicht jeder Menſch haben, allein in Anſehung des guten Lebenswandels weiſs Jeder Got-

tes Willen (R. 148. f.). S. übrigens Kirche und Religion.

q. Juridisches Gesetz, s. Regel, *a priori*, Gesetz der Gerechtigkeit *β*. und Ethisches Gesetz.

r. Materiales Gesetz, Gesetz der empirischen Vernunft, pragmatisches Gesetz, bedingtes Gesetz, *lex materialis*, *loi materielle*, s. Regel, *a priori*, Gesetz, formales.

s. Moralisches Gesetz, s. Regel, *a priori*, Gesetz, ethisches, formales und praktisches; auch Moral, 3.

t. Natürliches Gesetz, s. Regel, *a priori*, Gesetz, äusserliches.

u. Naturgesetz, s. Regel, *a priori*.

v. Objectiv-praktisches Gesetz, s. Regel, *a priori*, praktisches Gesetz.

w. Pathologisches Gesetz, s. Heteronomie, 2.

x. Positives Gesetz. s. Regel, *a priori*, Gesetz, äusseres und formales.

y. Pragmatisches Gesetz, Klugheitsregel, empirisches praktisches Gesetz, s. Glückseligkeit, 4.

z. Praktisches Gesetz, moralisches Gesetz, Sittengesetz, *lex practica*, *loi morale*. Der Grundsatz, welcher gewisse Handlungen zur Pflicht macht, z. B. du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren. Die

Regel des Handelnden, die er ſich ſelbſt aus ſubjectiven Gründen zum Princip macht, heiſst ſeine Maxime; daher bei einerlei praktiſchen Geſetzen doch die Maximen der Handelnden ſehr verſchieden ſeyn können, z. B. der eine ehrt ſeine Eltern aus Pflicht, der andere aus Eigennutz (K. XXV.). Die Maxime iſt alſo das ſubjective, das praktiſche Geſetz aber das objective Princip des Wollens. S. Maxime. Man kann daher auch die Maxime das ſubjectiv-praktiſche und das praktiſche Geſetz ſelbſt das objectiv-praktiſche Geſetz nennen. Das ſubjectiv-praktiſche Geſetz iſt alſo der Grund deſſen, was durch einen Menſchen geſchieht; das objectiv-praktiſche Geſetz hingegen das Geſetz von dem, was durch ihn geſchehen ſoll, ob es gleich vielleicht niemals geſchieht. Bei dem erſtern kömmt es auf die Gründe an, warum der Menſch die Maxime hat. Iſt nicht das objectiv-praktiſche Geſetz dieſer Grund, ſo iſt es das, daſs ihm etwas gefällt oder miſsfällt, z. B. ſeine Maxime iſt, das Vergnügen der bloſsen Empfindung von Geſchmack oft zu genieſsen. Dann iſt ſeine Handlung aus dieſer Maxime ohne moraliſchen Werth, aber ſie kann darum doch legal ſeyn, z. B. wenn er dies Vergnügen ſo genieſst, daſs es wenigſtens dem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft an der Handlung nicht zuwider iſt. Er handelt dann bloſs um des Gefühls der Luſt willen, woraus die Begierde und Neigung zu ſolchen Handlungen entſteht. Die Vernunft macht ſodann das Handeln nach einer ſolchen Neigung zur Regel, welche Regel darum, weil ſie bloſs der haben kann, der eine ſolche Neigung hat, und nicht ein jeder nach einer ſolchen Regel wirklich handelt, ſie folglich ſubjectiv iſt, Maxime heiſst. Wenn aber das objectiv-praktiſche Geſetz die Maxime des Handelnden iſt, ſo entſpringt ſie nicht aus dem Verhältniſs einer ſinnli-

chen Urſache zu dem Willen, ſondern des Willens zu ſich ſelbſt, ſofern er ſich bloſs durch Vernunft beſtimmt (G. 62. f.). Sie gründet ſich dann auf den in praktiſcher Abſicht poſitiven Begriff der Freiheit (K. XIX.) und ſtellt die moraliſche Nothwendigkeit einer Handlung vor (K. XX.); da dieſe moraliſche Nothwendigkeit Freiheit des Willens vorausſetzt, und alſo der Naturnothwendigkeit gerade entgegengeſetzt iſt, ſo iſt es dieſes höchſte und unbedingte praktiſche Geſetz, durch welches ſich unſere Vernunft und das Weſen, das ſich dieſes Geſetzes bewuſst iſt (unſere eigene Perſon) ſich als zur reinen Verſtandeswelt gehörig, und zwar ſogar mit Beſtimmung der Art, wie es als ein ſolches thätig ſeyn könne, erkennt (P. 189.). S. Vernunft, praktiſche. Ein objectiv-praktiſches Geſetz iſt demnach ein praktiſcher Grundſatz, der als objectiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Weſens gültig erkannt wird (P. 35.), ſ. Objectiv, 3. auch Regel, *a priori*, Geſetz, ethiſches und formales, desgl. Imperativ, Glückſeligkeit, 11. und Expoſition, 23.

aa. Rechtliches Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz der Gerechtigkeit, β. und Ethiſches Geſetz.

bb. Sittengeſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, ethiſches, formales, praktiſches.

cc. Statutariſches Geſetz, *lex ſtatutaria*, *loi ſtatutaire*. Ein ſolches Geſetz, bei deſſen Befolgung es nicht auf die Moralität, ſondern bloſs auf die Legalität der Handlung ankömmt (R. 139.), z. B. die Levitiſchen Geſetze.

dd. Transſcendentales Geſetz, transſcendentales Naturgeſetz, Verſtandesge-

ſetz, *lex transſcendentalis*, *loi transſcendentale.* Ein ſolches Geſetz, das der Verſtand giebt. Dieſes Geſetz iſt alſo *a priori*, folglich iſt auch alles, was wir uns vorſtellen, anſchauen und denken, demſelben unterworfen (U. XXVI.), z. B. daſs in allen Veränderungen der cörperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibt, oder, daſs in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich ſeyn müſſen, ſind ſolche transſcendentale Geſetze (C. 17.). Dieſe Geſetze ſind diejenigen, auf denen eine Natur überhaupt beruht; denn dieſe iſt nichts anders als die durch unſern Verſtand gewirkte Geſetzmäſsigkeit der Erſcheinungen in Raum und Zeit (C. 165. 263.). S. Natur und Exponent.

ee. Tugendgeſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, ethiſches.

ff. Unbedingtes Geſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, formales.

gg. Unnachlaſsliches Geſetz, ein Geſetz, von dem keine Ausnahme ſtatt findet. Z. B. der durchgängige Zuſammenhang aller Erſcheinungen, in einem Context der Natur (C. 565.).

hh. Verbotgeſetz, ſ. Imperativ und Verbot.

ii. Vernunftgeſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, formales, göttliches und praktiſches.

kk. Verſtandesgeſetz, ſ. Regel, *a priori*, Geſetz, empiriſches und transſcendentales.

ll. Geſetzkundig (*legisperitus*) iſt, wer gegebene Geſetze kennt und durch Schlüſſe Folgerungen daraus ziehen kann (U. XVII.), ſ. Gebiet, 3.

mm. Gesetzlosigkeit, Befreiung von den Einschränkungen durch die Vernunft. Z. B. Gesetzlosigkeit im Denken ist das Gegentheil der Freiheit (d. i. der Unterwerfung der Vernunft unter keine andern Gesetze, als: die sie sich selbst giebt) im Denken. Die Maxime des gesetzlosen Gebrauchs der Vernunft im Denken besteht also darin, dass man sich dabei gar nicht, z. B. durch die logischen Regeln, einschränken läst, um dadurch, wie das (seyn wollende) Genie wähnt, weiter zu sehen, als unter der Einschränkung durch Gesetze. Die Folge davon ist natürlicher Weise diese: dass die Vernunft sich unter das Joch der Gesetze eines Andern beugen muss, wenn sie nicht ihren eigenen Gesetzen unterworfen seyn will. Denn ohne alle Gesetze kann gar nicht, selbst nicht der gröste Unsinn, sein Spiel lange treiben. Also ist die unvermeidliche Folge der erklärten Gesetzlosigkeit im Denken diese: dass die Freiheit im Denken dadurch verscherzt wird. K. giebt, sehr richtig, folgenden Gang der Dinge dabei an. Zuerst gefällt sich das Genie sehr in seinem kühnen Schwunge, da es die Zügel der Vernunft abgestreift hat. Es bezaubert auch bald Andere durch Machtsprüche und grosse Erwartungen, und scheint sich selbst nunmehr auf einen Thron gesetzt zu haben. Dabei führt es gleichwohl immer die Sprache der Vernunft, nur nicht einer langsamen schwerfälligen Vernunft. Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menschen Schwärmerei; jene Günstlinge der gütigen Natur aber, Erleuchtung. Hieraus würde nun eine Sprachverwirrung unter ihnen selbst entstehen, weil, da Vernunft allein für Jedermann gültig gebieten kann, jetzt Jeder seiner Eingebung folgt. Daher müssen zuletzt aus innern Eingebungen durch Zeugnisse bewährte äussere Facta (Thatsachen), aus anfänglich selbst gewählten Traditionen mit der Zeit

aufgedrungene Urkunden entſpringen. Und ſo entſteht denn die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta, d. i. der Aberglaube, weil dieſer ſich doch wenigſtens in eine geſetzliche Form und dadurch in einen Ruheſtand bringen läſst. Weil gleichwohl die menſchliche Vernunft immer noch nach Freiheit ſtrebt, ſo muſs, wenn ſie einmal die Feſſeln zerbricht, ihr erſter Gebrauch einer lange entwöhnten Freiheit in Miſsbrauch und vermeſſenes Zutrauen auf Unabhängigkeit ihres Vermögens von aller Einſchränkung ausarten. Es muſs alſo eine Ueberredung von der Alleinherrſchaft der ſpeculativen Vernunft entſtehen, die alles kühn wegläugnet, was ſich nicht durch objective Gründe und dogmatiſche Ueberzeugung rechtfertigen kann. Die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfniſs (Verzichtthuung auf Vernunftglauben) heiſst nun Unglaube, nicht ein hiſtoriſcher, ſondern ein Vernunftunglaube. Einen hiſtoriſchen Unglauben kann man ſich gar nicht als vorſätzlich, mithin auch nicht als zurechnungsfähig denken, weil jeder einem Factum eben ſo gut als einer mathematiſchen Demonſtration glauben muſs. Der Vernunftunglaube iſt ein miſslicher Zuſtand des menſchlichen Gemüths, der den moraliſchen Geſetzen zuerſt alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, und mit der Zeit ſogar alle Autorität benimmt. So wird nun die Denkungsart veranlaſst, die man Freigeiſterei nennt, ſ. Freigeiſterei. Hier mengt ſich endlich die Obrigkeit ins Spiel, damit nicht ſelbſt bürgerliche Angelegenheiten in die gröſste Unordnung kommen, hebt die Freiheit zu denken gar auf, und unterwirft auch dieſes Gewerbe den Landesverordnungen. Und ſo zerſtört Freiheit im Denken, wenn ſie ſogar unabhängig von Geſetzen der Vernunft (geſetzlos) verfahren will, endlich ſich ſelbſt. S. Gut, höchſtes, 8. d. (S. III. 300. ff.).

4. Allgemeine Regel, ſ. Regel, universale.

5. Regel der Klugheit, ſ. Imperativ der Klugheit und Geſchicklichkeit.

6. Regel der Geſchicklichkeit, ſ. Imperativ der Geſchicklichkeit und Geſchicklichkeit.

7. Regel des Geſchmacks, ſ. Geſchmacksregel.

8. Empiriſche Regel, Regel *a posteriori*, ſ. Regel, *a poſteriori.*

9. Gemeingültige Regel, ſ. Regel, gegerale.

10. Generale oder generelle Regel, gemeingültige Regel, *regula generalis*, *regle générale*, eine ſolche Regel, die im Durchſchnitte am öfterſten zutrifft (P. 63.). Dergleichen ſind die empiriſchen Regeln, z. B. die Regeln der Klugheit. S. auch Angenehm, 3. Sie gelten im Allgemeinen, aber nicht allgemein (Z. 17.).

11. Geſetz, ſ. Regel, *a priori.*

12. Maxime, ſ. Maxime.

13. Nothwendige Regel, Regel *a priori*, ſ. Regel, *a priori.*

14. Objective Regel, Regel *a priori*, ſ. Regel, *a priori.*

15. Praktiſche Regel, praktiſche Vorſchrift, ſ. Expoſition, 23.

16. Techniſch-praktiſche Regel, Regel der Geſchicklichkeit, ſ. Geſchicklichkeit und Imperativ der Geſchicklichkeit.

17. Univerfale oder univerfelle Regel, *regula univerfalis, regle univerfelle,* eine folche Regel, die jederzeit und nothwendig gültig feyn mufs (P. 63.). Dergleichen find die Regeln *a priori,* z. B. die praktifchen Gefetze. S. auch Angenehm, 3. Sie gelten allgemein (Z. 17.).

18. Vorfchrift, f. Vorfchrift.

Regent

oder Regierer des Staats, *rex, princeps, régent, prince régnant,* nennt man diejenige (moralifche oder phyfifche) Perfon, welcher die ausübende Gewalt (*poteftas executoria*) zukommt (K. 170.). Er ift der Agent des Staats, der die Magiftrâte einfetzt, und dem Volk die Regeln vorfchreibt, nach denen ein Jeder etwas erwerben und das Seine erhalten kann. Als moralifche Perfon betrachtet heifst er das Directorium oder auch die Regierung. Seine Befehle an das Volk und die Magiftrâte, und ihre Obern (Minifter), welchen die Staatsverwaltung (*gubernatio*) obliegt, find Verordnungen, Decrete (nicht Gefetze); denn fie gehen auf (abänderliche) Entfcheidung in einem befondern Fall (K. 170.). Eine Regierung ift despotifch, wenn fie zugleich gefetzgebend ift. Sie ift patriotifch oder vaterländifch (*regimen civitatis et patriae patrioticum*), wenn der Staat (*civitas*) feine Unterthanen als Staatsbürger (d. i. nach Gefetzen ihrer eigenen Selbftftändigkeit) behandelt. Sie ift väterlich (*regimen paternale*), wenn der Staat feine Bürger als unmündige Kinder behandelt, welches die am meiften despotifche unter allen ift (K. 170. f. S. III. 449.).

2. Der Beherrfcher des Volks (der Gefetz-

geber) kann nach Principien des Vernunftrechts nicht zugleich der Regent feyn, denn der Regent fteht unter dem Gefetz, und wird von dem Gefetzgeber (als Souverän) durch das Gefetz verpflichtet. Der Beherrfcher kann auch dem Regenten feine Gewalt nehmen und ihn abfetzen; auch kann er die Verwaltung des Regenten reformiren. Aber der Beherrfcher kann den Regenten nicht ftrafen. Das bedeutet allein der in England gebräuchliche Ausdruck: der König, d. i. die oberfte ausübende Gewalt, kann nicht unrecht thun. Denn den Regenten ftrafen wäre ein Act der ausübenden Gewalt oder des Regenten, dem zu oberft das Vermögen dem Gefetze gemäfs zu zwingen zufteht, der, wenn er follte beftraft werden, felbft einem Zwange unterworfen feyn müfste, welches fich widerfpricht (K. 171.).

3. Weder der Regent noch der Staatsherrfcher können richten. Das Volk richtet fich felbft (fpricht das fchuldig oder nichtfchuldig über fich aus) durch diejenigen feiner Mitbürger, welche es durch freie Wahl als Repräfentanten deffelben dazu ernannt hat (durch die Jury). Denn der Rechtsfpruch (die Sentenz, das Urthel) ift ein einzelner Act der öffentlichen Gerechtigkeit (*iuftitiae diftributivae*), durch einen Staatsverwalter (Richter oder Gerichtshof) dem Unterthan, d. i. einem, der zum Volk gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet ift, das Seine zuzuerkennen (zu ertheilen). Da nun ein Jeder im Volk feinem Verhältnifs zur Obrigkeit nach blofs paffiv ift, fo würde eine jede jener beiden Gewalten ihm unrecht thun können. Denn es wäre nicht das Volk, welches den Ausfpruch: fchuldig oder nichtfchuldig, über feine Mitbürger ausfpräche. Auf die Ausmittelung der That in der Klagfache hat nun der Gerichtshof das Gefetz anzuwenden, und vermittelft der aus-

übenden Gewalt das Urthel vollziehen zu lassen. Also kann nur das Volk über jeden in demselben richten, nehmlich mittelbar durch seine von ihm selbst angeordneten Stellvertreter (die Jury). Es wäre auch unter der Würde des Staatsoberhaupts (Herrschers und Regenten), den Richter zu spielen. Denn er würde sich dadurch in die Möglichkeit versetzen, Unrecht zu thun, und so in den Fall der Appellation (*a rege male informato ad regem melius informandum*) zu gerathen (K. 171. f.).

4. Der Regent ist das Organ des Herrschers, verfährt er also auch den Gesetzen zuwider, z. B. mit Auflagen, Recrutirungen u. dergl., und handelt er dem Gesetz der Gleichheit in Vertheilung der Staatslasten zuwider: so darf der Unterthan dieser Ungerechtigkeit zwar Beschwerden (*gravamina*, an den Regenten gerichtete ehrfurchtsvolle Vorstellungen, dass ihm, dem Unterthan, zu viel geschehe), aber keinen Widerstand (Empörung und Aufruhr) entgegensetzen. Dass aller Widerstand gegen die Anmassungen der Regierung rechtswidrig ist, sieht man auch daraus, dass die öffentliche Ankündigung desselben einer dazu schon vorbereiteten Einhelligkeit im Volk bedarf, die aber im Frieden nicht erlaubt seyn kann. Ein activer Widerstand, d. i. die willkührliche Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewissen thätigen Verfahren zu zwingen, mithin selbst einen Act der ausübenden Gewalt zu begehen, ist stets widerrechtlich (K. 174. 175. 181.). Der Souverän kann also auch den Regenten nicht mit Gewalt absetzen, sonst verführe der Souverän zugleich als Regent, mithin despotisch. Dass das Volk aber durch seine Deputirten die einschränkende Gewalt (die Regierung) vorstellen lasse, ist ein Blendwerk. Das Volk hat durch seine Deputirten nur die gesetzgebende Gewalt, und es ist folglich offenbar Despotie, wenn es durch diese Gewalt

den Regenten mit Gewalt vom Throne ſtöſst (K. 175.). S. Rebellion.

Regierer,

ſ. Regent.

Regierung,

ſ. Regent.

Regreſſive,

Lehrart, ſ. Methode, analytiſche.

Regreſſive Syntheſis, ſ. Syntheſis.

Regreſſus,

regreſſus, *regrès*. Dieſen Namen führt der Rückgang von dem Bedingten zu den Bedingungen (C. 540.), z. B. in der Reihe der Zeugungen von den jetzt lebenden Menſchen zu ihren Eltern und Voreltern. Man bedient ſich hier eben ſo wie beim Progreſſus der beiden Ausdrücke: Regreſſus ins Unendliche (*in infinitum*) und Regreſſus ins Unbeſtimmte (*in indefinitum*, unbeſtimmbar weit). Der erſte bedeutet: der Rückgang von dem Bedingten zu den Bedingungen hört niemals auf; dies wäre z. B. der Fall, wenn es in der Reihe unſrer Voreltern gar kein erſtes Menſchenpaar gäbe. Der andre Ausdruck bedeutet: ſo weit ich von dem Bedingten zur Bedingung zurückgehe, werde doch nie eine abſolute Grenze in der Erfahrung angetroffen, ſo daſs ich z. B. berechtigt ſei, zu jedem der Urväter fernerhin ſeinen Vorfahren aufzuſuchen obgleich eben nicht

vorauszuſetzen (C. 540. M. I. 620.). Dieſer Unterſchied iſt wichtig. Denn wenn das Ganze in der empiriſchen Anſchauung gegeben worden iſt, z. B. ein Cörper: ſo geht der Regreſſus, z. B. die Theilung, ins Unendliche, weil alle Glieder, nehmlich im Ganzen, aber nicht ſchon als Theile, mitgegeben ſind. Iſt aber nur ein Glied der Reihe, z. B. ein jetzt lebender Menſch, als Glied in der Reihe ſeiner Voreltern, gegeben: ſo geht der Regreſſus, z. B. in der Reihe der Voreltern, unbeſtimmbar weit (*in indefinitum*), weil die Glieder erſt durch den Regreſſus überhaupt gegeben werden, indem hier kein Ganzes, etwa die ganze Reihe, vorhanden iſt, und nirgends eine abſolute Grenze angetroffen wird (M. I. 621. C. 540. f.). Es iſt hier nicht die Frage, wie groſs die Reihe der Bedingungen an ſich ſelbſt ſei. Denn die Glieder der Reihe ſind gar nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern Erſcheinungen. Die Frage iſt: wie weit der Regreſſus möglich ſei? Antwort: ins Unendliche, wenn das Ganze empiriſch gegeben iſt; denn da ſind, im Ganzen, immer mehr Glieder da, als ich durch den Regreſſus erreiche; aber unbeſtimmbar weit, wenn das Ganze empiriſch nicht gegeben iſt, weil zu jedem Glied, das ich da finde, immer noch ein neues als ſeine Bedingung gefunden werden kann. Im erſtern Falle iſt ein Regreſſus ins Unendliche, im letztern ein unendlicher Regreſſus möglich (M. I. 622. C. 542. f.). Folgende Anwendung wird dies noch mehr ins Licht ſetzen (C. 543. M. I. 623.). S. Anfang, 13. ff.

2. Im empiriſchen Regreſſus giebt es keine Erfahrung von einer abſoluten Grenze, ſ. Anfang, 13.; d. i. im empiriſchen Regreſſus kann ich jederzeit nur zu einer Bedingung gelangen, die ſelbſt wiederum als empiriſch bedingt angeſehen werden muſs. Dieſer

Satz enthält die ausdrückliche Regel (*in terminis*), daſs bei jeder Bedingung nach einer andern gefragt werden müſſe (M. I. 627. C. 545. f.). Es iſt z. B. zur Auflöſung der Aufgabe: ob die Welt einen Anfang und Grenzen habe, auszumachen: ob hier der Regreſſus ins Unendliche oder unbeſtimmbar weit gehe (M. I. 628. C. 546.)? Antwort: Es iſt hier ein unendlicher, unbeſtimmbar weit fortgeſetzter Regreſſus (*in indefinitum*), der keine Gröſse im Object beſtimmt, möglich, weil dieſe Gröſse vom Regreſſus ſelbſt abhängt. Die Weltreihe kann weder gröſser, noch kleiner ſeyn, als der mögliche empiriſche Regreſſus, auf dem allein ihr Begriff beruht. Dieſer giebt aber kein beſtimmtes Unendliches (C. 546. ff. M. I. 629.). Von der Sinnenwelt läſst ſich alſo nicht ſagen, ob ſie endlich oder unendlich ſei; denn ſie wird erſt durch den Regreſſus gegeben. Der Regreſſus geht aber hier in unbeſtimmbare Weite (*in indefinitum*), oder es iſt ein unendlicher Regreſſus möglich (M. I. 630. C. 548.). S. Antinomie, 4. A. a. Dadurch wird aber nicht ein beſtimmter empiriſcher Regreſſus, der in einer gewiſſen Art von Erſcheinungen fortginge, vorgeſchrieben, z. B. nicht, daſs man von einem lebenden Menſchen immer gerade in einer Reihe von Voreltern, ohne ein erſtes Paar zu erwarten, aufſteigen müſſe; ſondern es wird nur der Fortgang von Erſcheinungen zu Erſcheinungen geboten, ſollten ſie auch zuletzt dem Grade nach zu ſchwach für unſer Bewuſstſeyn werden, um Erfahrung zu werden (C. 550. M. I. 634.). Die Welt iſt folglich weder bedingt noch unbedingt, weder der Zeit noch dem Raume nach, begrenzt, und nur Erſcheinungen in der Welt ſind bedingterweiſe begrenzt. S. Antinomie, 4. A. a. Der Begriff von der Weltgröſse aber iſt nur durch den Regreſſus gegeben, und dieſer gehet in unbeſtimmte Weite (M. I. 636. C. 550. f.).

3. Die Theilung der in einem Cörper gegebenen Materie iſt dagegen ein Regreſſus ins Unendliche (*in infinitum*). Aber freilich gilt dieſer Regreſſus nur von einer ſtetigen Gröſse (*quantum continuum*), dergleichen die Materie, bloſs als ſolche, iſt. Von einer discreten Gröſse (*quantum discretum*) kann dieſe Theilung ins Unendliche nicht gelten, man kann z. B. nicht annehmen, daſs in jedem gegliederten (organiſirten) Ganzen ein jeder Theil wieder gegliedert ſei, und daſs man bei der Zerlegung ins Unendliche immer neue Kunſttheile antreffe. Denn von der ſtetigen Gröſse wird nur die Theilbarkeit behauptet, d. i. daſs immer noch Theile zu geben möglich ſei; von der nicht ſtetigen Gröſse aber beruht die Theilung in gegliederte Theile auf Theilen, die nicht erſt durch die Theilung gegeben werden, ſondern ſchon vorhanden ſind, und alſo iſt die Menge derſelben beſtimmt und jederzeit einer Zahl gleich (C. 554. f. M. I. 641.).

4. Das einzige Mittel, die Antinomie in den beiden Behauptungen: die Welt iſt weder begrenzt noch unbegrenzt, und das Zuſammengeſetzte beſteht aus einfachen Theilen und es exiſtirt nichts Einfaches in der Welt, zu heben, beſtand darin, beide einander entgegengeſetzte Behauptungen für falſch zu erklären. Es war aber hier immer eine Reihe, in welcher die Bedingung mit dem Bedingten, als Glieder derſelben, verknüpft und dadurch gleichartig waren, da denn der Regreſſus niemals vollendet gedacht werden muſste (C. 556. M. I. 642.). Lieſse ſich aber zu der Reihe der empiriſchen Bedingungen eine intelligibele Bedingung gedenken, die alſo nicht in die Reihe der Erſcheinungen, als ein Glied, mit gehörete, ohne doch dadurch die Reihe empiriſcher Bedingungen im mindeſten zu unterbrechen: ſo gäbe das eine gleichartige Reihe empiriſcher Bedingungen und eine ungleichartige Reihe em-

piriſcher und intelligibeler Bedingungen zugleich, dann könnte aber die intelligibele Bedingung als eine ſolche zugelaſſen werden, die empiriſchunbedingt wäre, ſo daſs dadurch dem empiriſchen continuirlichen Regreſſus nirgend Abbruch geſchähe und doch auch ein abſolut vollendeter Regreſſus gedacht werden könnte (C. 559. *)). Das iſt nun der Fall mit der transſcendentalen Freiheit und der empiriſchen Reihe der Urſachen und Wirkungen. S. Freiheit, 18. f., 20. f. und 28. auch Menſch, 3. ff. Folgendes ſind die Momente der Entſcheidung des Problems, wie die Freiheit mit der Naturnothwendigkeit zu vereinigen ſei (M. I. 657. C. 570.). Das Naturgeſetz: daſs alles, was geſchieht, eine Urſache habe, und daſs die Cauſalität dieſer Urſache (die Handlung, ſ. Handlung) auch ihre Urſache unter den Erſcheinungen habe, dadurch ſie beſtimmt wird, iſt ein Verſtandesgeſetz, von dem man in der Sinnenwelt nie abgehen kann, weil man ſie ſonſt auſserhalb aller möglichen Erfahrung ſetzen und zu einem Hirngeſpinnſt machen würde (C. 570. f. M. I. 658.). Ob es aber gleich hierbei lediglich nach einer Kette von Urſachen ausſieht, die im Regreſſus zu ihren Bedingungen gar keine abſolute Totalität verſtattet: ſo kann doch vielleicht die ganze Reihe aller Begebenheiten ohne Widerſpruch als Wirkung der Freiheit anzuſehen ſeyn, wenn man gleich in dieſer Reihe ſelbſt lauter Naturnothwendigkeit anerkennt (M. I. 659. C. 571.). S. Freiheit, 24. Unter den Urſachen der Erſcheinungen iſt keine, die nicht wieder ihre Urſache hätte. Eine urſprüngliche, d. i. abſolut erſte Handlung, die ſich folglich ohne Urſache, d. i. von ſelbſt, zutrüge, iſt von der Cauſalverknüpfung der Erſcheinungen nicht zu erwarten (M. I. 660. C. 571.). Kann aber die empiriſche Cauſalität nicht die Wirkung einer intelligibeln, d. i. einer in Anſehung der Erſcheinungen urſprüng-

lichen Handlung einer nichtsinnlichen Ursache seyn (M. I. 661. C. 572.)? Allerdings. Der Mensch ist z. B. eine solche empirische und doch intelligibele Causalität, s. Mensch, 4. Seine Vernunft hat eine intelligibele Causalität, das ist aus ihren Imperativen klar; denn das Sollen in denselben drückt eine Art von Nothwendigkeit (die moralische) und Verknüpfung mit Gründen (blossen Begriffen, die um ihrer selbst willen bestimmen) aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkömmt (M. I. 663. C. 575.). Ich sage, dieses Sollen drückt eine der Natur ganz fremde Nothwendigkeit aus; denn von der Natur kann der Verstand nur erkennen, was da ist, gewesen ist, oder seyn wird; aber nicht, was geschehen soll. Was in der Natur geschieht, muss geschehen, und kann nicht anders geschehen, dies widerspricht aber dem Geschehen sollen gerade zu (C. 575.). Dieses Sollen drückt ferner eine Handlung aus, davon der Grund ein blosser Begriff (der Pflicht) ist, da der Grund einer Naturhandlung doch immer eine Erscheinung ist. Nun muss die Handlung, auf die das Sollen gerichtet ist, zwar auch nach Naturbedingungen möglich seyn, aber diese betreffen nicht die Bestimmung der Willkühr zur Handlung, sondern blos den Erfolg der Handlung in der Erscheinung. Nun mag das Angenehme oder das Gute zum Wollen antreiben, so kehrt sich die Vernunft nicht an das Empirische, sondern erklärt Handlungen für (moralisch) nothwendig, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nie geschehen werden (M. I. 664. C. 575. f.). Gesetzt aber, die Vernunft habe wirklich Causalität in Ansehung der Erscheinungen, so muss sie doch einen empirischen Charakter zeigen, d. h. sie setzt als Ursache eine Regel voraus, nach welcher die Erscheinungen als ihre Wirkungen gleichförmig erfolgen (M. I. 665. C. 576. f.). So hat ein jeder Mensch einen empirischen Cha-

rakter ſeiner Willkühr, nach welchem alles, was er that, geſchehen muſste; und doch ſollte es vielleicht nach der Vernunft nicht geſchehen. S. Menſch, 5. Wenn nun die Vernunft Cauſalität in Anſehung der Erſcheinungen haben kann, ſo iſt ſie ein Vermögen, durch welches die ſinnliche Bedingung einer empiriſchen Reihe von Wirkungen zuerſt anfängt, und ſelbſt der empiriſche Charakter (die Sinnesart) der Vernunft, nach welchem die Handlung nothwendig iſt, iſt in ihrem intelligibeln Charakter (der Denkungsart), nach welchem die Handlung frei iſt, gegründet (M. I, 668. C. 579.). In der moraliſchen Beziehung iſt der Menſch alſo ein intelligibeles Weſen, in der phyſiſchen Beziehung gehört er aber zur Reihe der Erſcheinungen. Der Menſch iſt ſelbſt Erſcheinung. Seine Willkühr hat einen empiriſchen Charakter (ſ. Menſch, f.), der die empiriſche Urſache aller ſeiner Handlungen iſt. Daher kann keine, weil ſie nur als Erſcheinung wahrgenommen werden kann, von ſelbſt anfangen. Auf die Vernunft hingegen kann dies Geſetz, das das Daſeyn der Handlungen betrifft (dynamiſch iſt) nicht angewandt werden (M. I. 669. C. 580. f.). Das Uebrige findet man in den Art. Menſch, 5. Antinomie, 4. B. a. und Freiheit, 26. Bei der Schätzung oder Würdigung einer Handlung wird alſo der intelligibele Charakter vorausgeſetzt, ein anderer intelligibeler Charakter würde einen andern empiriſchen gegeben haben. Nach dieſem intelligibelen Charakter iſt die Handlung frei oder fängt von ſelbſt an, d. i. iſt nicht nothwendig in etwas vorhergehendem gegründet. Aber eben darum iſt ſie auch, ihrem Urſprunge nach, unbegreiflich und unerklärbar. Nach dem empiriſchen Charakter aber kann ſie als Naturerſcheinung ihrer Entſtehung nach erklärt werden; aber hiernach iſt ſie auch phyſiſch nothwendig

und folglich ohne alle Moralität (M. I. 672. C. 583. f.). S. Freiheit, 26. f.

Kant. Crit. der rein. Vern. El. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. VIII. und IX. Abſchn. S. 540 —586.

Regulativ,

ſubjectiv beſtimmend, eine Regel gebend. Ein Prädicat, welches ausſagt, daſs etwas *a priori* beſtimmt, wie das theoretiſche Erkenntniſsvermögen verfahren ſoll. So iſt z. B. der kosmologiſche Grundſatz der abſoluten Totalität der Reihe der Bedingungen, d. i. daſs die empiriſche Reihe der Bedingungen nach der Seite des Bedingten zu, oder der Regreſſus derſelben, bis zur gänzlichen Vollſtändigkeit derſelben, oder bis man das urſprünglich erſte Glied habe, müſſe fortgeſetzt werden, ein regulatives Princip der Vernunft, oder ein Grundſatz der gröſstmöglichen Fortſetzung und Erweiterung der Erfahrung (M. I. 616. C. 536. f.). S. Anfang, 12. f. und Conſtitutiv, auch Regreſſus.

2. Es giebt Grundſätze, die für die Anſchauung regulativ und für die Begriffe conſtitutiv ſind, ſ. Conſtitutiv, wo man (3) findet, daſs die Analogien der Erfahrung dieſe Beſchaffenheit haben, ſ. auch Analogie der Erfahrung. Auch findet man, im Art. Conſtitutiv, 8., daſs es regulative Erkenntniſsvermögen giebt, und daſs dieſes die teleologiſche Urtheilskraft und die ſpeculative Vernunft ſind (U. IV.).

4. Im Art. Conſtitutiv, 11. findet man endlich auch, daſs das, was zur Erkenntniſs als regulativ dient, oft zu etwas anderm, z. B. zum Willen, conſtitutiv iſt, z. B. der Grundſatz: daſs ein weiſes Weſen die Welt beherrſcht.

Reibung,

Reiben, Friction, *affrictus*, *attritus*, *frictio*, *frottement*, *friction*. Die Reibung ift das Hindernifs des Verfchiebens der Materien an einander (N. 88.). Diefes Hindernifs äufsert fich in zweierlei Fällen, bei Materien, die zufammenhängen und die man an einander verfchieben will, und bei Materien, die nicht mit einander zufammenhängen, wenn fie follen an einander verfchoben werden. Berühren fich Materien nehmlich fo, dafs fie fich nicht, ohne Widerftand, trennen laffen, fo heifst diefer Widerftand ihr Zufammenhang. Diefe zufammenhängenden Materien laffen fich nun, ungeachtet ihres Zufammenhanges, an einander verfchieben oder nicht, und im erftern Fall mit einem gewiffen Grade von Kraft, oder ohne alle Kraft. Nicht der Zufammenhang alfo widerfetzt fich dem Verfchieben, denn er ift der gänzlichen Trennung entgegengefetzt, und macht die Materie feft, d. i. zufammenhängend und fpröde, d. i. dafs ihre Theile nicht können an einander verfchoben werden, ohne zu reifsen; fondern die Reibung, die, die zufammenhängenden Materien ftarre macht. S. Feft. Laffen fich die zufammenhängenden Materien gar nicht, als folche, an einander verfchieben, fondern trennen fie fich, wenn man fie an einander verfchieben will, fo find fie fpröde und werden durch die Trennung in lofe verwandelt. Können die zufammenhängenden Materien nicht durch jede Kraft an einander verfchoben werden; fo find fie ftarre, und widerftehen dem Verfchieben mit einem gewiffen Grade von Kraft. Cörper können aber feft und ftarre zugleich feyn oder nicht. Im letztern Falle liegen fie lofe auf einander und find dennoch ftarre, wie z. B. ein Sandhaufen. Die ftarren Cörper widerftehen alfo dem Verfchieben

mit einem gewiſſen Grade von Kraft, und dieſer Widerſtand iſt die Reibung. Können endlich die zuſammenhängenden Materien durch jede, auch noch ſo kleine Kraft an einander verſchoben werden, ſo ſind ſie nicht ſtarre, ſondern flüſſig, widerſtehen dem Verſchieben an einander gar nicht und erleiden folglich keine Reibung. Wo alſo Reibung angetroffen wird, da werden die Materien als ſtarr angenommen. Dies können ſie aber im gröſseren und minderen Grade ſeyn, je nachdem die Reibung gröſser oder geringer iſt. Der niedere Grad der Starrheit heiſst die Klebrigkeit. S. Klebrigkeit und Zuſammenhang (N. 88. f.).

2. Daſs bei flüſſigen Materien gar keine Reibung ſtatt findet, beweiſet K. ſo. Würde die flüſſige Materie das mindeſte Hinderniſs des Verſchiebens, mithin auch nur die kleinſte Reibung erleiden: ſo würde die Reibung mit der Stärke des Drucks der Theile an einander wachſen. Dann würde aber endlich ein Druck ſtatt finden, bei welchem die Theile dieſer Materie ſich nicht durch jede kleine Kraft an einander verſchieben laſſen. Man ſtelle ſich z. B. eine gebogene Röhre von zwei Schenkeln vor, deren der eine noch ſo weit, der andere noch ſo enge ſeyn mag. Nur muſs der letzte kein Haarröhrchen ſeyn, denn ſonſt wirkt die Attraction der Seitenwände, und hindert das Experiment. Denkt man nun beide Schenkel einige hundert Fuſs hoch, ſo würde, nach den Geſetzen der Hydroſtatik, die flüſſige Materie in dem engen Schenkel eben ſo hoch ſtehen, als in dem weiten. Nun kann aber der Druck auf den Boden der Schenkel, und alſo auch auf den Theil, der beide in Gemeinſchaft ſtehende Röhren verbindet, immer gröſser gedacht werden, je höher nehmlich die beiden Schenkel der Röhre ſind. Folglich müſste, wenn die mindeſte Reibung zwiſchen den Theilen des Flüſſigen ſtatt fände, eine Höhe der Schenkel gefunden werden können, bei der eine

kleinere Quantität Waſſer in den engern Schenkel gegoſſen, das in dem weitern nicht aus ſeiner Lage verrücken würde, welches der Erfahrung und ſelbſt dem Begriffe des Flüſſigen zuwider iſt (N. 92.).

3. Alſo ſind es eigentlich nur die ſtarren Materien, denen man Reibung beilegen darf. Nur die Möglichkeit dieſer ſtarren Materien bedarf noch auſser dem Zuſammenhange der Theile, der auch bei flüſſigen ſtatt findet, eines andern Erklärungsgrundes. Die Reibung ſetzt alſo die Rigidität oder Starrheit voraus, denn ohne dieſe findet keine Reibung ſtatt (N. 93.).

Reich,

regnum, *régne*. Dieſes Wort bedeutet bei K. die ſyſtematiſche Verbindung verſchiedener vernünftigen Weſen durch gemeinſchaftliche Geſetze. Der Begriff eines jeden vernünftigen Weſens, das ſich durch alle ſeine Maximen als allgemein geſetzgebend betrachten muſs, um aus dieſem Geſichtspuncte ſich ſelbſt und ſeine Handlungen zu beurtheilen, führt auf die Idee eines Reichs der Zwecke (M. II. 97. G. 74.). Nehmlich, die Geſetze machen die Zwecke allgemeingültig, folglich wird auch ein Ganzes aller Zwecke (ſowohl der vernünftigen Weſen als Zwecke an ſich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes ſich ſelbſt ſetzen mag) in ſyſtematiſcher Verbindung gedacht werden können, und dies iſt folglich ein Reich der Zwecke (M. II. 98. G. 74.). Denn vernünftige Weſen ſtehen alle unter dem Geſetz: daſs jedes derſelben ſich ſelbſt und alle andere jederzeit zugleich als Zweck an ſich ſelbſt behandeln ſoll, ſ. Imperativ, kategoriſcher, A. (S. 274. f.). Hierdurch entſpringt nun eine ſyſte-

matische Verbindung der vernünftigen Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze, oder ein Reich, welches, weil die Gesetze desselben die Beziehung dieser Wesen, als Zwecke, zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heissen kann (M. II. 99. C. 74. f.).

2. Es gehört aber ein vernünftiges Wesen zum Reich der Zwecke als Glied und auch als Oberhaupt.

a. Als Glied gehört ein vernünftiges Wesen zum Reich der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist, so dass es diese seine eigenen Gesetze befolgen soll;

b. Als Oberhaupt gehört ein vernünftiges Wesen zum Reich der Zwecke, wenn es als gesetzgebend keinem fremden Willen unterworfen ist, so dass es nur seine eigenen Gesetze befolgen soll.

(M. II. 100. G. 75.) Das vernünftige Wesen muss sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun seyn als Glied (a), oder als Oberhaupt (b). Den Platz des Oberhaupts kann es aber nur alsdann behaupten, wenn es ein völlig unabhängiges Wesen, ohne Bedürfniss und Einschränkung seines dem Willen adäquaten Vermögens ist; denn sonst ist es den Gesetzen unterworfen, durch welche diese Abhängigkeit bestimmt wird, und die nicht seine eigenen sind (M. II. 101. G. 75.). Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlungen auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Da nun bei einer Handlung das Bedürfniss, oder die Abhän-

gigkeit von Naturgeſetzen, dem moraliſchen Geſetz zuwider ſeyn kann, und das vernünftige Weſen ſich alſo zur Handlung nach dem Geſetz nöthigen, d. i. aus Pflicht handeln ſoll: ſo kommt jedem Gliede des Reichs der Zwecke, als bedürftigen Weſen, und zwar allen in gleichem Maſse, Pflicht zu, aber nicht dem Oberhaupte (G. 75. f. M. II. 102.). S. Pflicht. Im Reiche der Zwecke aber hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde, ſ. Preis und Moralität (M. II. 104. G. 77.). Nun kann nur ein moraliſches Weſen Zweck an ſich ſelbſt ſeyn, weil es nur durch Moralität möglich iſt, ein geſetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu ſeyn; alſo hat Sittlichkeit und die derſelben fähige Menſchheit allein Würde (M. II. 106. G. 77.), ſ. Moralität. Was iſt es alſo, was die ſittlich gute Geſinnung oder die Tugend berechtigt, ſo hohe Anſprüche zu machen? Es iſt nichts geringeres als der Antheil, den ſie dem vernünftigen Weſen an der allgemeinen Geſetzgebung verſchafft. Dadurch macht ſie daſſelbe zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich, wozu es durch ſeine eigene Natur ſchon beſtimmt war, als Zweck an ſich ſelbſt und eben darum als geſetzgebend im Reiche der Zwecke nur ſeinen eigenen Geſetzen zu gehorchen. In Anſehung der Naturgeſetze hingegen, die nicht die ſeinigen ſind, betrachtet es ſich als frei, und widerſteht ſeinen Bedürfniſſen, die die Naturgeſetze ihm auflegen, wenn die Befriedigung dieſer Bedürfniſſe wider ſeine eigenen Geſetze (die moraliſchen) ſeyn würde (G. 78. f. M. II. 107.). Alle Maximen bekommen demnach ihre vollſtändige Beſtimmung durch die Formel: daſs alle Maximen aus eigener Geſetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur (gleichſam als hätten die moraliſchen Geſetze phyſiſche Nothwendigkeit), zuſammenſtimmen

ſollen. Ein Reich der Natur iſt ein ſolches Reich, in welchem die Geſetze phyſiſche Nothwendigkeit haben. Die Teleologie erwegt die Natur als Reich der Zwecke, ſie betrachtet nehmlich alles in derſelben als Mittel und Zweck oder in Beziehung auf die Zweckmäſsigkeit der Naturgegenſtände; die Moral hingegen betrachtet ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. In der Teleologie iſt das Reich der Zwecke eine theoretiſche Idee, d. i. ein Regulativ der ſpeculativen Vernunft, zur Erklärung deſſen, was da iſt. In der Moral iſt das Reich der Zwecke eine praktiſche Idee, um das, was nicht da iſt, dieſer Idee gemäſs, zu Stande zu bringen (G. 80. M. II. 111.). Es iſt alſo eine Welt vernünftiger Weſen (*mundus intelligibilis*, *monde intelligible*) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Geſetzgebung aller Perſonen als Glieder, weil moraliſche Geſetze wirklich ſind. Ein ſolches Reich der Zwecke iſt folglich nur möglich nach der Analogie mit dem Reiche der Natur, aber nur nach Maximen (ſich ſelbſt auferlegten Regeln), das Reich der Natur hingegen nur nach Geſetzen äuſserlich genöthigter (und phyſiſch nöthigender) wirkenden Urſachen. Daſs man aber das Naturganze, ob es ſchon als Maſchine angeſehen wird, ein Reich der Natur nennt, rührt daher, weil es doch auf vernünftige Weſen, als ſeine Zwecke, Beziehung hat. Ein ſolches Reich der Zwecke würde nun auch wirklich zu Stande kommen, wenn die Regel zur Maxime gemacht und allgemein befolgt würde, die der kategoriſche Imperativ allen vernünftigen Weſen vorſchreibt. Das vernünftige Weſen kann nun zwar nicht darauf rechnen, daſs alle andern vernünftigen Weſen dieſer Maxime treu ſeyn werden, geſetzt, daſs daſſelbe auch ſelbſt dieſe Maxime pünctlich befolgt. Es kann auch nicht darauf rechnen, daſs das Reich der Natur und die

zweckmäſsige Anordnung deſſelben, mit ihm, als einem ſchicklichen Gliede, zu einem durch ihn ſelbſt möglichen Reiche der Zwecke zuſammenſtimmen (d. i. ſeine Erwartung der Glückſeligkeit begünſtigen) werde. Darum bleibt aber doch jenes Geſetz in voller Kraft: handle nach Maximen eines allgemein geſetzgebenden Gliedes zu einem bloſs möglichen Reiche der Zwecke; denn dieſes Geſetz gebietet kategoriſch. Und hierin liegt eben das Paradoxon: daſs die Achtung für eine bloſse Idee (den Begriff der Pflicht) dennoch zur unnachlaſslichen Vorſchrift des Willens dienen ſoll. Nehmlich bloſs die Würde der Menſchheit, als vernünftiger Natur, ſoll unſre Handlungen beſtimmen. Kein andrer dadurch zu erreichender Zweck, oder Vortheil, ſoll bei der Moralität unſre Abſicht ſeyn. Und gerade in dieſer Unabhängigkeit der Maxime von allen ſolchen Triebfedern beſtehet die Erhabenheit derſelben, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjects, ein geſetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu ſeyn. Denn wäre es von ſinnlichen Triebfedern der Naturzwekke, oder des Vortheils ſo abhängig, daſs es nach denſelben ſtreben müſste, ſo würde es nur als dem Naturgeſetze unterworfen vorgeſtellt werden. Denkt man nun das Naturreich und das Reich der Zwecke unter Einem Oberhaupte vereinigt, ſo erhält das Reich der Zwecke wahre Realität. Ohne dies iſt es eine, obwohl in unſrer Vernunft gegründete, bloſse Idee. Durch jene Realiſirung erhält nun zwar das Reich der Zwecke den Zuwachs einer ſtarken Triebfeder, aber ſein innerer Werth wird dadurch nicht vermehrt. Denn, ungeachtet die Idee eines Reichs der Zwecke nur durch die Vorſtellung eines Oberhaupts deſſelben Realität bekömmt, ſo muſs doch dieſer alleinige unumſchränkte Geſetzgeber (Gott) immer ſo vorgeſtellt werden, wie er den Werth der vernünftigen Weſen nur nach ihrem un-

eigennützigen Verhalten beurtheilt. S. übrigens Moralität (G. 83. ff. M. II. 114.).

3. Leibnitz (*Princip. Philos.* §. 90. *et Principes de la nature et de la grace* §. 15. *OO. Vol. II. p.* 31. *et* 37.) nannte die Welt, so fern man darin nur auf die vernünftigen Wesen und ihren Zusammenhang nach moralischen Gesetzen unter der Regierung des höchsten Guts (Gottes) Acht hat, das Reich der Gnaden (*regnum morale gratiae, régne de la grace*), und unterschied es vom Reiche der Natur (*regnum physicum naturae, régne de la nature*). Im Reiche der Natur stehen die vernünftigen Wesen zwar unter moralischen Gesetzen, aber ihr Verhalten hat bloss einen Erfolg nach dem Laufe der Natur unsrer Sinnenwelt zu erwarten. Im Reiche der Gnaden hingegen bleibt keine böse That ohne angemessene Bestrafung und keine gute That ohne angemessene Belohnung durch die in der Natur befindliche Einrichtung selbst. Eigentlich aber ist, wie auch Leibnitz will, zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnaden, d. i. dem Reiche der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck (den Menschen) eine Harmonie; nehmlich eine Zusammenstimmung zwischen den Folgen aus dem Freiheitsbegriffe und denen aus unsern Naturbegriffen. Allein dies ist eine Zusammenstimmung zweier ganz verschiedener Vermögen, unter ganz ungleichartigen Principien in uns (der speculativen und praktischen Vernunft), die aber für uns wenigstens nur als zufällig allein durch eine vernünftige Weltursache kann begriffen werden (C. 125.). Sich also im Reiche der Gnaden zu sehen, wo alle Glückseligkeit auf uns wartet, ausser sofern wir unsern Antheil an derselben durch unsere Unwürdigkeit selbst einschränken, ist eine praktisch nothwendige Idee der Vernunft (C. 840. M. I. 971.). So ist also eine systematische Einheit der Zwecke in der Welt

der Intelligenzen beſchaffen. Als bloſse Natur iſt ſie nur eine Sinnenwelt (*regnum naturae*), und wirkt nach phyſiſch nothwendigen Geſetzen. Als ein Syſtem der Freiheit aber iſt ſie eine intelligibele d. i. moraliſche Welt (*regnum gratiae*), und wirkt angemeſſen dem ſittlichen Werth der moraliſchen Intelligenzen. Dieſe ſyſtematiſche Einheit der Zwecke führt aber auch unausbleiblich auf die zweckmäſsige Einheit aller Dinge, die dieſes groſse Ganze ausmachen, und zwar die Idee der Sinnenwelt auf die zweckmäſsige Einheit aller Dinge nach allgemeinen Naturgeſetzen; die Idee der moraliſchen Welt aber auf die zweckmäſsige Einheit aller Dinge nach allgemeinen und nothwendigen Sittengeſetzen. Da nun die Naturgeſetze das für die ſpeculative Vernunft zur Erkenntniſs ſind, was die Sittengeſetze für die praktiſche Vernunft zum Handeln ſind, ſo vereinigt die Idee einer moraliſchen Welt oder eines Reichs der Zwecke, eines Reichs der Gnaden, die praktiſche Vernunft mit der ſpeculativen, und nöthigt uns, die Welt als aus einer Idee entſprungen uns vorzuſtellen, d. i. an einen moraliſchen Weltſchöpfer (Gott) zu glauben. S. Ideal, 10. (C. 843.).

4. Dieſes Reich der Gnaden wird daher auch das Reich Gottes genannt, und iſt das höchſte Gut des Chriſtenthums. S. Chriſtenthum, 2. ff. Wenn daſſelbe in der Erfahrung, d. i. von Menſchen realiſirt wird, ſo daſs ſich Menſchen mit einander verbinden, nach Tugendgeſetzen zu leben, ſo heiſst es, als ein gemeines Weſen nach ethiſchen Geſetzen, nach der Analogie mit einem Staat nach Rechtsgeſetzen, ein ethiſcher Staat, d. i. ein Reich der Tugend (des guten Princips im Menſchen), obwohl man auch das unſichtbare allgemeine Reich der Zwecke ſo nennen kann, wonach es dann ein ſichtbares und unſichtbares Reich der Tugend giebt. Die

Idee eines ſolchen Reichs hat in der menſchlichen Vernunft ihre ganz wohl gegründete objective Realität (nehmlich nicht als Erkenntniſs, ſondern als Pflicht ſich zu einem ſolchen Staate zu vereinigen), ſubjectiv hingegen kann von dem guten Willen der Menſchen, des in ihnen wohnenden böſen Princips wegen, die einträchtige Hinwirkung derſelben zu dieſem Zweck nicht gehofft werden (R. 130.). Der Wunſch aller Wohlgeſinnten iſt daher: Matth. 6, 10.; aber wie können ſie dieſes bewirken (R. 141.)? Dieſes Reich unter der göttlichen moraliſchen Geſetzgebung heiſst auch die Kirche, ſ. Kirche und Kirchenglaube, 19. Dort wird die menſchlichen Augen unbemerkte Bearbeitung des guten Princips im Menſchen beſchrieben, wodurch es ſich im menſchlichen Geſchlecht eine Macht und ein Reich errichtet, welches der Welt unter ſeiner Herrſchaft einen ewigen Frieden zuſichert (R. 182. f.). Dieſes Reich der Tugend, als Ideal in ſeiner ganzen Vollkommenheit, unter der Regierung Gottes, des heiligen Geſetzgebers, gütigen Regierers und gerechten Richters, indem dieſe drei Functionen ſtets unvermengt ſind, ſo daſs er Ein Gott in drei Perſonen iſt, heiſst auch das Himmelreich (*regnum coeleſte*, *régne du ciel*, *royaume du ciel*) oder das Reich Gottes in der engſten Bedeutung. Es wird in der bibliſchen Geſchichte der Religion nicht nur als in einer zu gewiſſen Zeiten verweilten, aber doch nie ganz unterbrochenen Annäherung (Matth. 3, 2.; 4. 17.), ſondern auch in ſeinem Eintritte vorgeſtellt. Man kann es als eine bloſs zu gröſserer Belebung der Hoffnung, des Muths und der Nachſtrebung zu dieſem Reiche abgezweckte ſymboliſche Vorſtellung auslegen, wenn der Geſchichtserzählung von der Religion in der Bibel noch eine Weiſſagung (gleich als in ſibylliniſchen Büchern) von der Vollendung der groſsen Weltveränderung zu einem vollkommenen Reiche Gottes in dem Gemählde ei-

nes solchen sichtbaren **Reichs Gottes auf Erden** (unter der Regierung seines wieder herabgekommenen Stellvertreters und Statthalters, *regis scilicet regni coelestis*, *roi spirituel et céleste*) und der hier auf Erden unter ihm zu geniessenden Glückseligkeit (in der Apokalypse) beigefügt wird, und so das Ende der Welt den Beschluss dieser Geschichte macht. Der Lehrer des Evangelii hatte seinen Jüngern das Reich Gottes auf Erden nur von der herrlichen, moralischen Seite gezeigt; nehmlich von der Seite, dass wir in demselben uns würdig machen sollen, Bürger eines göttlichen Staats zu seyn. Er hatte sie dahin angewiesen, was sie zu thun hätten, sich mit dem ganzen menschlichen Geschlecht dahin zu vereinigen. In Ansehung der Glückseligkeit hingegen weiset er sie auf die zukünftige Welt hin, Matth. 5, 12. Der angeführte Zusatz zur Geschichte der Kirche stellt sie nun als triumphirend (*regnum gloriae*, *régne de la gloire*) dar, s. Kirche, 6. (R. 202. f.). Wenn kommt nun also das Reich Gottes? fragten die Jünger. Jesus antwortet: Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: siehe hier, oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch (Luc. 17, 21. f.) (R. 205. f.).

5. Hier wird nun ein **Reich Gottes** nicht nach einem besondern Bunde, welches ein Messianisches seyn würde, sondern ein moralisches (durch blosse Vernunft erkennbares) vorgestellt. Das messianische Reich Gottes (*regnum divinum pactitium*) musste seinen Beweis aus der Geschichte ziehen, es wird daher in das messianische Reich nach dem alten (*lex vetus*), oder nach dem neuen Bunde (*lex nova*) eingetheilt (R. 206. *)).

Reichthum,

divitiae, *richeſſe*. Der Ueberfluſs an Mitteln zur Glückſeligkeit Anderer, Der Ueberfluſs beſtehet darin, daſs die Menge dieſer Mittel über das eigene Bedürfniſs hinausgeht (T. 124.).

Reid,

ſ. Hume, 7. a.

Reihe,

ſeries, *série*. Mit dieſem Namen bezeichnen die Mathematiker eine Menge von Gröſsen, deren jede nach einem gewiſſen allen gemeinſchaftlichen Geſetze beſtimmt iſt, ſ. Progreſſus, 1. Dieſen Ausdruck kann man aber auch auf Vorſtellungen überhaupt anwenden, und ſo giebt es denn auch z. B. Reihen von Schlüſſen. Weil die Gröſsen in jenen mathematiſchen Reihen Glieder, oder Theile, genannt werden, ſo kann man auch in einer Reihe von Schlüſſen, d. i. von welchen jeder nach einem allen gemeinſchaftlichen Geſetze beſtimmt wird, jeden dieſer Schlüſſe ein Glied oder einen Theil der Reihe nennen (C. 388.).

2. Die Reihe der Gröſsen ſteigt oder fällt, iſt aufſteigend oder abſteigend (*aſcendit, deſcendit*), nachdem die Glieder zu- oder abnehmen. In der Reihe der Schlüſſe hingegen iſt die Reihe aufſteigend oder regreſſiv, wenn ſie von den Folgen zu den Gründen, und abſteigend oder progreſſiv, wenn ſie von den Gründen zu den Folgen fortgeht (C. 388. und L. 209. f.).

Rein,

purus, *pur*. S. *A priori*, 18. und 20. Rein heifst überhaupt, was mit nichts Fremdartigem vermifcht ift (1. C. 11.), insbefondere aber oder im transfcendentalen Verftande eine Vorftellung, wenn ihr keine Empfindung beigemifcht ift (C. 74.); oder wenn in ihr nichts angetroffen wird, was zur Empfindung gehört (C. 34.). Das Wort Vorftellung faffet alles in fich, was vermittelft des Erkenntnifsvermögens hervorgebracht wird, und wodurch, wenn es auf einen Gegenftand bezogen wird, eine Erkenntnifs des Gegenftandes entfteht. Solcher Vorftellungen giebt es nun hauptfächlich zwei fpecififch verfchiedene Arten, die finnlichen und die rationalen, die erftern heifsen Anfchauungen, die letztern Begriffe; die Anfchauung ift die uns im Gegenftande felbft oder der Nachbildung deffelben, welche fodann für den Gegenftand gilt, unmittelbar gegebene Vorftellung, der Begriff ift die Vorftellung, durch welche der Gegenftand vermittelft des Verftandes gedacht, und alfo nicht unmittelbar felbft vorgeftellt, fondern nur mittelbar erkannt wird. Wenn ich die Sonne entweder felbft, oder in einem Bilde, fehe, fo habe ich fie in der Anfchauung vor mir; denke ich mir aber, dafs fie ein felbftleuchtender Cörper ift, durch den die Erde Licht und Wärme erhält, fo erkenne ich fie in einem Begriffe, den fie mir weder unmittelbar felbft, noch in einem Bilde, fondern nur in einer vermittelnden Vorftellung vorftellt, durch den ich zwar eine Erkenntnifs, aber keine Anfchauung derfelben erhalte. S. Anfchauung und Begriff, auch Sinnlichkeit und Verftand.

2. Bei den Anfchauungen ift es gemeiniglich

der Fall, dafs unfre Sinne dabei mitwirken, wenn wir eine folche Anfchauung haben, oder vielmehr eine Einwirkung leiden, wodurch die Anfchauung möglich wird, ich habe z. B. die Anfchauung eines Baums, wenn ich ihn fehe, die Anfchauung einer Mufik, wenn ich fie höre, die Anfchauung eines Rofendufts, wenn ich ihn rieche, die Anfchauung der Süfsigkeit des Zuckers, wenn ich fie fchmecke, die Anfchauung der cörperlichen Geftalt eines Würfels, wenn ich ihn (aufserdem, dafs ich ihn fehe, auch) betafte (weil er wohl ein perfpectivifch gemahlter Cörper feyn könnte), die Anfchauung des Bildes eines abwefenden Gegenftandes durch die Einbildungskraft, wenn es mir durch diefe wirklich im innern Sinn dargeftellt wird. In allen diefen Fällen wirkt, bei den äufsern Sinnen, etwas auf das Organ der Sinne, und zugleich entfteht eine Einwirkung auf den Sinn felbft; im innern Sinn nehmen wir nur das letztere wahr. Der Sinn leidet alfo eine Einwirkung, und eben dadurch, dafs diefes Leiden mit dem Bewufstfeyn kann verknüpft werden, ift die Anfchauung möglich. Der Sinn leidet mit Bewufstfeyn eine Einwirkung, drückt man auch fo aus, er wird afficirt. Die Wirkung felbft, die diefes Leiden oder Afficirtwerden auf unfere Vorftellungsfähigkeit hat, in fo fern fie mit Bewufstfeyn verknüpft ift, heifst die Empfindung. Sie ift eine Modification des Zuftandes unfers Vorftellungsvermögens, bei welchem daffelbe doch, vermittelft des Bewufstfeyns, auch eine gewiffe Thätigkeit oder Mitwirkung beweifen mufs; denn wenn ich z. B. die Augen auf eine fchöne Gegend gerichtet habe, aber im tiefen Nachdenken über eine mathematifche Aufgabe verfunken bin, fo bekomme ich keine Empfindung der Gegend, die Gegend wirkt zwar auf das Gefichtsorgan, afficirt aber den Sinn des Gefichts nicht. S. Empfindung.

3. Wir können aber Anfchauungen haben, in

denen nichts angetroffen wird, was zur Empfindung gehört, obwohl wir im innern Sinn empfinden müssen, daſs wir ſie haben. Wenn ich mir z. B. einen Triangel vorſtelle, nehmlich nicht das Bild eines beſtimmten Triangels, ſondern bloſs einen Raum, der von drei Linien eingeſchloſſen iſt, ohne daſs die Linien in Anſehung ihrer Länge, oder die Winkel in Anſehung ihrer Gröſse beſtimmt ſind, ſo habe ich die Anſchauung eines geometriſchen Triangels überhaupt. Freilich ein Bild habe ich nicht, das ich aufs Papier werfen könnte, aber ein Begriff oder ein Gedanke iſt es doch auch nicht. Es iſt vielmehr ein Beſtreben der Einbildungskraft, ein Bild nach einer Regel darzuſtellen, und dieſe Darſtellung nennen wir zum Unterſchiede vom Bilde ein Schema. Obwohl wir nun im innern Sinn anſchauen, daſs wir ein ſolches Schema uns jetzt vorſtellen, und alſo der innere Sinn dabei durch uns ſelbſt afficirt wird, ſo iſt doch in dieſem Schema nichts zu finden, was zu der Wirkung eines Afficirtwerdens gehörte, die wir die Empfindung nennen. Wenn nun nichts von Empfindung in einer Vorſtellung angetroffen wird, ſo heiſst die Vorſtellung rein, und da ſie folglich nicht von auſsen durch die Sinne in uns hinein kommt, ſondern nur die mögliche Ordnung in den Verhältniſſen darſtellt, in welchen die Empfindungen ſich im Gemüth befinden können, ſo daſs dadurch mancherlei Geſtalten in den Anſchauungen möglich werden: ſo iſt ſie die reine Form der ſinnlichen Anſchauungen überhaupt, die folglich *a priori*, oder unabhängig von aller Erfahrung, und ſchon vor derſelben, im Gemüth angetroffen wird. Alles Mannigfaltige in den ſinnlichen Gegenſtänden muſs alſo in einem dieſer Verhältniſſe angeſchauet werden, da die ſinnlichen Gegenſtände von uns und für uns nicht anders als in dieſen Anſchauungen angeſchauet und (obwohl vermittelſt der Begriffe) erkannt werden können und vorhanden ſind. Daher heiſsen die ſinnlichen Gegenſtände nun auch Erſcheinun-

gen. Diese reine Form unsrer Sinnlichkeit aber heisst reine Anschauung, s. Anschauung (C. 34. und 74. M. I. 37.). In dieser Bedeutung giebt es nun: reine Begriffe, s. Begriff, empirischer; reine Erkenntnisse, s. Erkenntniss, reine; reine Urtheile, s. Urtheil, reines; reine Philosophie, s. Philosophie, reine; reine Erkenntnissvermögen, s. Critik der reinen Vernunft, z. B. eine reine Vernunft, s. Vernunft, reine; eine reine praktische Vernunft, s. Vernunft, reine praktische, oder einen reinen Willen, s. Wille, reiner; eine reine Sittlichkeit, s. Sittlichkeit; ein reines Bewusstseyn, s. Bewusstseyn, 8. Dass der Begriff des Reinen an Vorstellungen und Erkenntnissen keine Realität habe, folglich alle Vorstellung und Erkenntniss auf Empfindung beruhe und Empfindung enthalte, hat, obwohl vergeblich, zu zeigen versucht: D. Christian Gottlieb Selle, Mitglied und zuletzt Director der philosophischen Classe der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, in seinen Grundsätzen der reinen Philosophie. Berlin 1788. 180 S. 8. Was das Reine einer einfachen Empfindungsart bedeutet, findet man im Art. Geschmacksurtheil, 3. c. Beispiele.

Reizen,

afficiren, s. afficirt.

Relation,

Verhältniss, *relatio*, *relation*. Ist der Name derjenigen dynamischen Kategorien (Stammbegriffe des reinen Verstandes, die das Daseyn betreffen), welche das objective (d. i. nicht

willkührlich, ſondern nothwendig im Bewuſstſeyn verknüpfte) Verhältniſs im Daſeyn des Mannigfaltigen, vorſtellen (C. 106. 219.). Den Begriff des Verhältniſſes aber findet man erläutert im Art. Analogie. Man kann auch ſagen, die Relation iſt diejenige transſcendentale ſynthetiſche Einheit, durch welche die Verhältniſſe der Gegenſtände zu einander gedacht werden. Wenn ich die Relation zweier oder mehrerer Gegenſtände denke, ſo kann ich das nicht anders, als ſo, daſs ich ſie in die Zeit ſetze, und nach den drei Modis der Zeit ihr Daſeyn beſtimme (C. 219.). Und da kann ich folglich beſtimmen, was an ihnen beharrlich und was an ihnen wechſelnd iſt; wie ſie auf einander folgen; und welche von ihnen mit einander zugleich vorhanden ſind. Hiernach iſt ihr Daſeyn in Anſehung der Einheit aller Zeit beſtimmt. Die Relationskategorien ſind nun diejenigen, durch welche Nothwendigkeit in dieſe Zeitverhältniſſe der Gegenſtände gebracht wird. Der Verſtand bringt ſynthetiſche Einheit in das Daſeyn der Erſcheinungen nach Zeitverhältniſſen, wodurch jede Erſcheinung ihre nothwendige und allgemeingültige Stelle in der Zeit bekommt. Dieſe ſynthetiſche Einheit iſt von dreierlei Art. Das Daſeyn der Erſcheinungen wird

a, nach dem Verhältniſſe zu der Zeit ſelbſt beſtimmt, ſo daſs dadurch die Gröſse des Daſeyns, d. i. die Dauer allgemeingültig feſtſteht; dies geſchieht durch die ſynthetiſchen Einheiten oder die reinen Verſtandesbegriffe der Subſtanz und des Accidenz. Durch den erſten wird an jedem ſinnlichen Gegenſtand etwas als dauernd, und durch den andern etwas als wechſelnd an dieſem Dauernden beſtimmt, und dadurch vermittelſt der Inhärenz des Accidenz in der Subſtanz alle Succeſſion oder Folge der Veränderungen

überhaupt und Zeitdauer selbst möglich gemacht;

b. nach dem Verhältnisse der Erscheinungen zu einander in der Zeit bestimmt, so dass dadurch die Reihe der Veränderungen nach einander allgemeingültig wird; das geschieht durch die synthetischen Einheiten oder reinen Verstandesbegriffe der Ursache und Wirkung. Durch den erstern wird etwas als nothwendig vor etwas anderm vorhergehend, durch den letztern als nothwendig auf etwas anderes folgend bestimmt, und dadurch vermittelst der Consequenz zwischen der Wirkung und ihrer Ursache die Objectivität der Succession und Zeitfolge selbst möglich gemacht;

c. nach dem Verhältniss der Erscheinungen zu einander in der Zeit bestimmt, aber so, dass dadurch der Inbegriff alles Daseyns zu einer und derselben oder zu gleicher Zeit bestimmt wird; das geschieht durch die synthetische Einheit oder den reinen Verstandesbegriff der Wechselwirkung. Hierdurch wird nun vermittelst der Composition aus den in Wechselwirkung stehenden Erscheinungen eine subjective Succession in den Erscheinungen und das Zugleichseyn oder die Gleichzeitigkeit möglich gemacht, die doch von der objectiven allgemeingültig kann unterschieden werden.

Diese dreierlei Arten von Verstandesbegriffen, die so das Verhältniss der Gegenstände unter einander ihrem Daseyn in der Zeit nach bestimmen, heissen nun die Kategorien der Relation, und die dadurch bewirkte Bestimmung des Gegenstandes selbst die transscendentale Relation desselben (C. 262. M. I. 310.).

2. Die Relation giebt gewisse Grundsätze, die

im Art. Erfahrungsurtheil, II. C. 3. unter dem Namen: Analogieen der Erfahrung zu finden, und in den Art. Analogie der Erfahrung, Analogie der Subſtanzialität, Analogie der Urſache und Wirkung, und Analogie der Wechſelwirkung, erklärt ſind.

3. Die Relation iſt eigentlich derjenige Stammbegriff des reinen Verſtandes (die Kategorie), ohne welchen wir nicht Urtheile der Relation nach (kategoriſche, hypothetiſche und disjunctive) fällen könnten. Hätten wir nicht die angebohrne Anlage, die Art, wie Vorſtellungen unter einander ſo verbunden werden können, daſs ſie ſich durch einander beſtimmen, vermittelſt eines Begriffs (nehmlich des Verhältniſſes oder der Relation) zu denken: ſo könnten wir nicht gegebene Vorſtellungen einander zur Einheit des Bewuſstſeyns unterordnen, oder gar nicht urtheilen; auch wäre dann in unſerm Verſtande nicht die Rede von Prädicat und Subject, Accidenz und Subſtanz, von Folge und Grund, Wirkung und Urſache, von Gliedern der Eintheilung und dem eingetheilten Begriff, den Theilen und dem Ganzen, zu welchem ſie einander durch Wechſelwirkung verknüpfen. S. Accidenz, 3. Function, 11. ff. und 20. Prädicat, Folge, Dependenz, beſonders aber den Art. Gemeinſchaft.

4. Die Relation kann nur eine reale äuſſere Beſtimmung ſolcher Dinge ſeyn, welche wir wahrnehmen können, und dieſe müſſen eine Relation zu einander haben. Denken wir uns überſinnliche Dinge, ſo müſſen wir dabei von der Zeit abſtrahiren. Dann verwandelt ſich aber der Gegenſtand in einen bloſsen Begriff, zu dem wir uns den Gegenſtand gar nicht anders, als nur etwa analogiſch mit ſinnlichen Gegenſtänden vorſtellen können. Denn eine Subſtanz ohne Zeit

gedacht ist bloss ein Subject im Urtheil, ein Accidenz ohne Zeit ist ein Prädicat, eine Ursache ohne Zeit ist ein Grund, u. s. w. Man findet das noch mehr ins Licht gesetzt bei jeder Art der Relation, z. B. im Art. Accidenz, 5.

Verhältnissmerkmahl, s. Merkmahl, ausserwesentliches, b.

Religion,

religio, religion. Mit dem Namen der Religion bezeichnet man, objectiv (die Religion als Gegenstand der Erkenntniss) betrachtet, den Inbegriff aller unsrer Pflichten als göttlicher Gebote (F. 44. f.). Sie unterscheidet sich also dem Object (der Materie) nach nicht von der Moral. Ihr Unterschied von derselben ist bloss formal, d. i. unsre Vernunft schreibt uns die moralischen Gesetze als göttliche Gebote vor, um der Moral durch die aus der Vernunft selbst erzeugte Idee von Gott auf den menschlichen Willen zu Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluss zu verschaffen (F. 45.). S. Offenbarung, 3. Man kann daher auch sagen: die Religion ist die Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber (U. 441.). S. Moraltheologie, S. 377. Darum ist sie aber auch nur eine einzige, und es giebt nicht verschiedene Religionen, aber wohl verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statutarische Lehren (F. 45.). Daher findet sich auch das Christenthum, welches die schicklichste Form der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens (Glaubensart an göttliche Offenbarung) ist, in der Bibel aus zwei ungleichartigen Stücken zusammengesetzt, dem Kanon und dem Organon der Religion. Der Kanon der Religion ist der reine Religionsglaube,

(ohne Statuten auf bloſse Vernunft gegründet), das Organon oder ſinnliche Vehikel der Religion iſt der Kirchenglaube oder Geſchichtsglaube, (der ganz auf Statuten beruht, und nur für dieſes oder jenes Zeitalter iſt). Allein bei Nennung des Religionsglaubens wird gemeiniglich der ſich auf Schrift gründende Kirchenglaube mit verſtanden, weil auch dieſes Leitzeug zum moraliſchen Zweck zu gebrauchen Pflicht iſt, aber der doch nicht nothwendig dazu gehört (F. 45. ff.). S. Kirchenglaube, 13. ff. Was nicht zum moraliſchen Zweck dient, z. B. der Glaube an etwas, was ſich auf das Zeugniſs Anderer geſchichtmäſsig gründet, iſt gar kein Stück der Religion; wird er aber nur als durch Furcht und Hoffnung aufgedrungen in der Seele erkünſtelt, ſo iſt er der Aufrichtigkeit, mithin der Religion gar zuwider (F. 57.). Daher müſſen auch alle Schriftauslegungen, ſo fern ſie die Religion betreffen, nach dem Princip der in der Offenbarung abgezweckten Sittlichkeit gemacht werden (F. 70.).

2. Subjectiv (die Religion als Erkenntniſs ſelbſt) betrachtet iſt Religion (theoretiſch) die Erkenntniſs aller unſrer Pflichten als göttlicher Gebote (P. 233. U. 477. R. 229. T. 102.), oder (praktiſch) die Maxime, ſie als ſolche zu befolgen (F. 45.), nicht als Sanctionen, d. i. willkührliche, für ſich ſelbſt zufällige Verordnungen eines fremden Willens, ſondern als weſentliche Geſetze eines jeden freien Willens für ſich ſelbſt, die aber dennoch als Gebote des höchſten Weſens angeſehen werden müſſen. Durch dieſe Erklärung wird mancher fehlerhaften Deutung des Begriffs einer Religion überhaupt vorgebeugt:

a. daſs in ihr, was das theoretiſche Erkenntniſs und Bekenntniſs betrifft, kein aſſertoriſches Wiſſen (ſelbſt nicht des Daſeyns

Gottes) gefordert wird. Alles, was hierin ohne Heuchelei möglich ist, ist nur der Speculation nach über die oberste Ursache der Dinge ein problematisches Annehmen (eine Hypothese); in Ansehung der Endabsicht unsers Wirkens aber ein freies assertorisches Glauben. Unser Streben nach dem höchsten Gut bedarf nehmlich der Idee von Gott, auf die alle moralische ernstliche (und darum gläubige) Bearbeitung zum Guten unvermeidlich gerathen muss, ohne darum ihr durch theoretisches Erkenntniss die objective Realität sichern zu wollen. Wenn etwas Pflicht des Menschen ist, so muss die allergeringste dazu unentbehrliche Erkenntniss (es ist möglich, dass ein Gott sei) (für die Gesinnung) schon hinreichend seyn;

b. wird durch diese Erklärung einer Religion überhaupt der irrigen Vorstellung, als sei sie ein Inbegriff besonderer auf Gott unmittelbar bezogener Pflichten, vorgebeugt, und dadurch verhütet, dass wir nicht (wie die Menschen ohnedem dazu sehr geneigt sind) ausser den ethischbürgerlichen Menschenpflichten (von Menschen gegen Menschen) noch Hofdienste annehmen. Es giebt keine besondern Pflichten in einer allgemeinen Religion, denn wir können auf und für Gott nicht wirken. Wollte man die schuldige Ehrfurcht gegen ihn zu einer solchen Pflicht machen, so bedenkt man nicht, dass diese nicht eine besondere Handlung der Religion, sondern die religiöse Gesinnung bei allen unsern pflichtmässigen Handlungen überhaupt sei. Der Grundsatz Apost. Gesch. 5, 29. bedeutet: wenn statutarische Gebote der Menschen mit unbedingten Pflichten der Vernunft in Streit kommen, so muss jener ihr Ansehen diesen weichen, denn diese darf man nie übertreten. Wollte man aber unter dem, worin Gott mehr als den Menschen gehorcht werden muss,

die ſtatutariſchen von einer Kirche dafür ausgegebenen Gebote Gottes (die Religion in der Erſcheinung, die, ſubjectiv gedacht, der Glaube an die Satzungen der Kirche und die Macht der Prieſter iſt) verſtehen: ſo würde jener Grundſatz leichtlich das mehrmals gehörte Feldgeſchrei heuchleriſcher und herrſchſüchtiger Pfaffen zum Aufruhr wider ihre bürgerliche Obrigkeit werden können. Denn das durch die Vernunft Erlaubte, was die bürgerliche Obrigkeit gebietet, iſt gewiſs Pflicht; ob aber ſo etwas (in einem einzelnen Fall) durch göttliche Offenbarung geboten ſei, iſt (wenigſtens gröſstentheils) höchſt ungerecht (R. 279. *) f.). Die reine Moralphiloſophie weiſs alſo von keiner Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott (T. 139.). Die Religionslehre aber als Princip der Beurtheilung aller ſeiner Pflichten als göttlicher Gebote (T. 102.) iſt ein integrirender Theil der allgemeinen Pflichtenlehre (deren beide Theile die Ethik und die Rechtslehre ſind) (T. 180.), und zwar gehört ſie zur Ethik oder philoſophiſchen Moral.

3. Das moraliſche Geſetz führt alſo, durch den Begriff des höchſten Guts, als des Objects und Endzwecks der reinen praktiſchen Vernunft, zur Theologie, und dieſe unmittelbar zur Religion, weil die Erkenntniſs unſrer Pflicht, und des darin uns von der Vernunft auferlegten Endzwecks (heilig und glückſelig zu werden), den Begriff von Gott zuerſt beſtimmmt hervorbringen konnte, der alſo ſchon in ſeinem Urſprunge von der Verbindlichkeit gegen dieſes Weſen unzertrennlich iſt (P. 233. 235. U. 447. M. II. 1002.). S. Gott, 1. ff. und 44. Denn nur von einem moraliſch-vollkommenen (heiligen und gütigen, ohne welche Eigenſchaften der Begriff von Gott keine Grundlage

zur Religion ausmachen kann), zugleich auch allgewaltigen Willen können wir das höchste Gut zu erlangen hoffen, welches zum Gegenstande unsrer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht. Auch hier bleibt daher alles uneigennützig und blofs auf Pflicht gegründet, ohne dafs Furcht oder Hoffnung als Triebfeder zum Grunde gelegt werden dürften, die als Principien den ganzen moralischen Werth der Handlungen vernichten. Ich kann das höchste Gut (nach welchem der Wunsch in keiner eigennützigen Seele aufsteigen kann, sondern durchs Moralgesetz geweckt werden mufs) nicht zu erlangen hoffen, als nur durch die Uebereinstimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers; aber nicht das bedingte Element des höchsten Guts (meine Glückseligkeit), sondern das unbedingte (die Befolgung des moralischen Gesetzes) ist dann der Bestimmungsgrund meines Willens (P. 233. f.). Die Religion giebt uns die Hoffnung, der Glückseligkeit dereinst in dem Maafse theilhaftig zu werden, als wir uns ihrer nicht unwürdig zu seyn bemühet haben (P. 233.). S. Würdig. Daher kann nun die Sittenlehre als Religion auch Glückseligkeitslehre genannt werden (P. 235), f. Glückseligkeitslehre, 2. Der Mensch erhält also vermittelst der praktischen Vernunft nur nach der Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Weltwesen eine blofse Leitung, die Gewissenhaftigkeit (welche auch *religio* *) genannt wird) als Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch in-

*) Das Wort Religion kömmt nach *Lactantius* von *religare* verbinden her, weil die Religion gleichsam unsre Verpflichtung oder Verbindlichkeit in Ansehung Gottes ist.

nigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft) sich vorzustellen, und dessen Willen den Regeln der Gerechtigkeit zu unterwerfen (T. 102.). Die drei Eigenschaften, die alles in sich enthalten, wodurch Gott der Gegenstand der Religion wird, sind daher, dass er ist

a. der heilige Gesetzgeber und Schöpfer;

b. der gütige Regierer und Erhalter;

c. der gerechte Richter und Vergelter.

(P. 236. *)). S. Geheimniss, 12. ff. und Regel *a priori*, Gesetz, göttliches.

4. Die Religion unterscheidet sich also dadurch innerlich von Superstition, dass die Religion (z. B. bei dem Anblick der furchtbaren Wirkungen der Natur) die Idee der Erhabenheit des Herrn der Natur in uns erweckt, sofern wir nehmlich nur seinem Willen gemässe Erhabenheit der Gesinnung bei uns selbst erkennen; dahingegen die Superstition Furcht und Angst vor diesem übermächtigen Wesen, dessen Willen der erschreckte Mensch sich unterworfen sieht, im Gemüthe gründet (U. 108. f.). S. Afterdienst.

5. Die Religion kann daher auch nur auf dem angezeigten praktischen Wege gegründet werden, nehmlich so, dass uns das Moralgesetz zu Gott und unsrer Verpflichtung gegen ihn führt, aber nicht auf dem theoretischen Wege, oder so, dass Gott irgend woraus erkannt und er sodann als der moralische Gesetzgeber anerkannt würde. Selbst dann, wenn eine Religion auf diesem theoretischen Wege gegründet werden könnte, würde sie in Ansehung der Gesinnung, worin doch ihr Wesentliches besteht, wirklich von derjenigen

verſchieden ſeyn, in welcher der Begriff von Gott und die (praktiſche) Ueberzeugung von ſeinem Daſeyn aus Grundideen der Sittlichkeit entſpringt. Denn wenn wir die Allgewalt, Allwiſſenheit u. ſ. w. eines Welturhebers, als anderwärts her uns gegebene Begriffe vorausſetzen müſsten, um nachher unſere Begriffe von Pflichten auf unſer Verhältniſs zu ihm nun anzuwenden: ſo müſsten dieſe ſehr ſtark den Anſtrich von Zwang und abgenöthigter Unterwerfung bei ſich führen. Wenn hingegen die Hochachtung für das ſittliche Geſetz uns ganz frei, laut Vorſchrift unſrer eigenen Vernunft, den Endzweck unſrer Beſtimmung vorſtellt, ſo nehmen wir eine damit und zu deſſen Ausführung zuſammenſtimmende Urſache mit der wahrhafteſten Ehrfurcht in unſre moraliſchen Ausſichten mit auf und unterwerfen uns willig derſelben (U. 477. f.).

6. Die Theologie oder Lehre von Gott iſt auch gar nicht zur Erweiterung und Berichtigung unſrer Naturkenntniſs und überhaupt irgend einer Theorie, ſondern lediglich zur Religion, d. i. zum moraliſchen Gebrauche der Vernunft in ſubjectiver Abſicht nöthig (U. 478.). S. Theologie.

7. Von Religionsſecten. In der Religion ſelbſt kann es keine Sectenverſchiedenheit geben, denn ſie iſt einig, allgemein und nothwendig. Aber in dem Kirchenglauben, er mag nun bloſs auf die Bibel, oder auch auf Tradition gegründet ſeyn, iſt eine Sectenverſchiedenheit möglich. Sie entſteht nehmlich ſogleich, wenn der Glaube an das für Artikel der Religion gehalten wird, was bloſs Vehikel derſelben iſt (F. 70. f.). In Glaubensſachen iſt das Princip der Eintheilung, nach der angenommenen Denkungsart, das Weſentliche der Gottesverehrung, und dieſe alſo entweder Religion oder Superſtition, auch Heidenthum genannt (die einander wie A und

Nicht-A entgegengesetzt sind). Die Bekenner der Religion werden gewöhnlich Gläubige (*fideles*), die des Heidenthums Ungläubige (*infideles*) genannt. Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in die Moralität des Menschen setzt. Das Heidenthum (*Ethnicismus*, *Idololatria*) ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes nicht in die Moralität des Menschen setzt. *) Das Heidenthum ist aber von zweierlei Art, entweder ein thierisches (*Ethnicismus brutus*), dem es ganz und gar an dem Begriffe eines übernatürlichen und moralischen Wesens mangelt; und ein scheinbares Heidenthum (*Ethnicismus speciosus*), das etwas Anderes, als die Gesinnung eines sittlich wohlgeführten Lebenswandels, also das Nichtwesentliche der Religion, zum Religionsstück macht (F. 72. f.). Der reine Religionsglaube, objectiv gedacht, oder der Inbegriff der moralischen Glaubenssätze, die mithin mit dem Bewusstseyn ihrer Nothwendigkeit verbunden und *a priori* erkennbar, d. i. Vernunftlehren des Glaubens sind, hat rechtmäsigen Anspruch auf Allgemeinheit und heisst in dieser Rücksicht der rationale Katholicismus (*catholicismus rationalis*). Subjectiv gedacht ist der Religionsglaube, der Glaube an jenen Inbegriff, der auf innern Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwikkeln lassen (F. 44.). S. Kirchenglaube, 13. Der hierarchische Katholicismus hingegen ist ein Widerspruch (F. 73. f.), s. Kirchenglaube, 2. ff. Es soll gut seyn, dass es vielerlei Religionen (eigentlich kirchliche Glaubens-

*) Röm. 1, 25. 28.

arten) in einem Staate giebt. Es ist das nehmlich ein Zeichen, dass dem Volke Glaubensfreiheit ist gelassen worden, oder dass Toleranz in Glaubenssachen Staatsprincip ist. Aber das ist eigentlich nur ein Lob für die Regierung. An sich aber ist ein solcher öffentlicher Religionszustand doch nicht gut, dessen Princip nicht Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen bei sich führt. Diese fordert doch der Begriff einer Religion, und jenes Princip sollte daher das Aussserwesentliche von dem Wesentlichen unterscheiden, indem der Streit nur von dem erstern herrühren kann. Der Unterschied der Meinungen, in Ansehung der grössern oder mindern Schicklichkeit oder Unschicklichkeit des Vehikels der Religion zu dieser als Endabsicht selbst (nehmlich die Menschen moralisch zu bessern), mag also allenfalls Verschiedenheit der Kirchensecten bewirken. Dieser Unterschied darf aber darum nicht Verschiedenheit der Religionssecten bewirken, welche der Einheit und Allgemeinheit der Religion, also der unsichtbaren Kirche, gerade zuwider ist. Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden also einander als Glaubensbrüder ansehen können, ohne sich doch zu vermengen, beide in der Erwartung (und Bearbeitung zu diesem Zweck), dass die Zeit nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens (der freilich alsdann nicht ein Glaube seyn muss, Gott sich durch etwas anders, als durch reine moralische Gesinnung günstig zu machen, oder zu versöhnen) der Religion selbst näher bringen werde. Selbst in Ansehung der Juden ist dieses, ohne die Träumerei einer allgemeinen Judenbekehrung (zum Christenthum als einem messianischen Glauben, der dem Judenthum als einer andern Secte dieses Glaubens entgegen gesetzt ist, indem nach dem erstern der Messias schon gekommen ist, nach dem letztern erst noch kommen soll), möglich, wenn unter ihnen, wie jetzt geschieht, geläuterte Religionsbegriffe erwachen. Sie können das Kleid des

nunmehro zu nichts dienenden, vielmehr alle wahre Religionsgesinnung verdrängenden, alten Cultus abwerfen. Denn bisher haben sie das Kleid ohne Mann (Kirche ohne Religion) gehabt, da nun aber der Mann ohne Kleid (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt ist, so würden sie wohl thun (der Gedanke eines Philosophen ihrer Nation, Bendavid's), die Religion Jesu (mit ihrem Vehikel, dem Evangelium) öffentlich anzunehmen. Die Euthanasie (der glückliche Tod) des Judenthums ist die reine moralische Religion, mit Verlassung aller alten Satzungslehren, deren einige doch im Christenthum (als messianischem Glauben) noch zurückbehalten bleiben müssen. Der Beschluss des großen Dramas des Religionswechsels auf Erden ist freilich, daß endlich alles Vehikel verschwinden und die reine moralische Religion allein übrig bleiben muss; allein diese Wiederbringung aller Dinge, da nur Ein Hirt und Eine Heerde statt finden soll, ist eine Idee, der wir uns nur nähern und so sie im Geiste herbeiführen können (F. 78. ff.).

Wenn aber gefragt wird: was ist zu thun, damit der Religionsglaube zugleich bessere Menschen mache, so kann die Verschiedenheit der Mittel eine Trennung in Principien bewirken, die selbst das Wesentliche der Religion überhaupt (in subjectiver Bedeutung) angehen (F. 81. f.). Die Aufgabe: wie ist die Wiedergeburt (als die Folge der Bekehrung, wodurch Jemand ein anderer, neuer Mensch wird) durch göttlichen unmittelbaren Einfluss (wie ihn derjenige glaubt, der alles Uebersinnliche zugleich für übernatürlich hält) möglich, und was hat der Mensch dabei zu thun, ist die einzige, welche (weil sie das Innere der Religion betrifft) zur Benennung zweier Religionssecten berechtigt (F. 82. f.) Die Aufgabe (die der wackere Spener *) mit Eifer allen

*) D. Philipp Jacob Spener, gab *Pia desideria* (fromme

Lehrern der Kirche zurief) iſt: der Religionsvortrag muſs zum Zweck haben, andere (nicht bloſs beſſere) Menſchen zu machen (F. 83.). Die Auflöſung dieſer Aufgabe iſt völlig myſtiſch ausgefallen, ſo wie man es vom Supernaturalismus in Principien der Religion erwarten konnte, der keine Beſſerung aus eigenen Kräften hoffen läſst (F. 84.). Es iſt nehmlich eine zwiefache myſtiſche Gefühlstheorie zum Schlüſſel der Aufgabe: ein neuer Menſch zu werden, vorgelegt worden; wo es nicht um das Object und den Zweck aller Religion (den Gottgefälligen Lebenswandel, denn darinn ſtimmen beide Theile überein) zu thun iſt. Beide Partheien ſtreiten ſich nur um die ſubjectiven Bedingungen, und ſind auch darin einig, daſs hier nicht von der Tugend (daſs es natürlich damit zugehe), ſondern nur von der Gnade die Rede ſei. Die Spener-Frankiſche *) Secte oder der Pietismus behauptet, die radicale Veränderung fange mit einem Wunder, der Zerknirſchung und Zermalmung des Herzens in der Buſse, an, und endige mit dem, was man ſonſt als natürlich anzuſehen pflegt, weil es die Vernunft vorſchreibt, dem moraliſch-guten Lebenswandel. Die Mähriſch-Zinzendorfſche **) Secte oder der Moravia-

Wünſche) heraus, die zuerſt im Jahr 1675, in einer Vorrede zu einer neuen Ausgabe von Joh. Arnds Poſtille enthalten waren, aber 1676 beſonders und zwar deutſch gedruckt wurden, unter dem Titel: Herzlich Verlangen nach Gottgefälliger Beſſerung der wahren evangel. Kirchen, ſammt einigen dahin einfältig abzweckenden chriſtlichen Vorſchlägen. Im Jahr 1678 kam es wieder lateiniſch heraus.

*) Sie hat dieſen Namen von Aug. Herrmann Franke, Speners Freunde, dem Stifter des Halliſchen Waiſenhauſes.

**) Sie hat dieſen Namen von dem berühmten Grafen Zinzendorf, dem Stifter derſelben, unter dem ſie zuerſt zu Herrnhut in der Lauſitz entſtand, wovon auch die Anhänger derselben den Namen der Herrnhuter erhielten. Sie heiſsen auch böhmiſche Brüder, weil ſie ſich in Böhmen und Mähren vorzüglich ausbreiteten. Sie nennen ſich ſelbſt die evangeliſche Brüderunität und die evangeliſchen Brüder.

nismus behauptet, die radicale Veränderung fange durch die Vernunft an, die dem Menſchen ſeine Verwerflichkeit vorhält und zum Vorſatz bringt; aber die Ausführung dieſes Vorſatzes ſei ein Wunder, nehmlich das Bewuſstſeyn eines continuirlichen Beiſtandes Gottes (F. 85. ff.). Beides iſt Myſticismus und dem Orthodoxismus entgegengeſetzt, der in den Glauben an die reine Offenbarungslehre und die von der Kirche vorgeſchriebenen Obſervanzen (Beten, Kirchengehen und Sacramenten) neben dem ehrbaren (zwar mit Uebertretung untermengten, durch jene aber immer wieder gut zu machenden) Lebenswandel die Art ſetzt, Gott wohlgefällig zu werden. Zwiſchen dem Orthodoxismus und Myſticismus ſteht die bibliſche Glaubenslehre mitten inne, welche die Ueberlegenheit des überſinnlichen Menſchen in uns (welches, weil es unbegreiſlich iſt, für übernatürlich gehalten wird) über den ſinnlichen lehrt. Dieſe Glaubenslehre kann vermittelſt der Vernunft aus uns ſelbſt entwickelt werden, und iſt die mit göttlicher Kraft auf aller Menſchen Herzen zur gründlichen Beſſerung hinwirkende und die Menſchen in einer allgemeinen (obzwar unſichtbaren) Kirche vereinigende, auf den Criticismus der praktiſchen Vernunft gegründete wahre Religionslehre (F. 92. ff.). S. Kirchenglaube, 6. ff.

8. Von der bibliſchen Auslegungskunſt (*hermeneutica ſacra*). In Anſehung des Statutariſchen in der Religion muſs ſich der Ausleger der Bibel erklären, ob ſein Ausſpruch als authentiſch, oder als doctrinal verſtanden werden ſoll. Bei der letztern (der philologiſchen) kann der eigentliche Zweck der Religionslehre (moraliſch beſſere Menſchen zu bilden) verfehlt und wohl gar verhindert werden. Alſo iſt die erſtere (die philoſophiſche), bei der die Vernunft (*a priori*) in moraliſcher Rückſicht bei Veranlaſſung einer

Spruchstelle als Text der Bibel eine Lehre unterlegt, die einzige evangelisch - biblische Methode der Belehrung des Volks in der wahren innern und allgemeinen Religion (F. 108. ff.). In Absicht auf die Religion eines Volks ist die moralische Auslegung authentisch, d. i. so will Gott seinen in der Bibel geoffenbarten Willen verstanden wissen. Denn Gott spricht durch unsre eigene (moralisch - praktische) Vernunft, er ist aber ein untrüglicher allgemein verständlicher Ausleger seines Worts in der Bibel, und es kann auch schlechterdings keinen andern (etwa auf historische Art) beglaubigten Ausleger seines Worts geben, weil Religion eine reine Vernunftsache ist (F. 110. f.). So erklärte Maimonides oder Rabbi Moses Ben Maimon, der im 12ten Jahrhundert lebte, die Schrift. Er sagt z. B. (in seinem Buche: *More Nebochim*): Gott sehen, heifst einen Begriff von Gott haben. So Moses. Moses verbarg sein Angesicht (2 Mos. 3, 6.), weil er sich scheuete, Gott anzuschauen, d. i. sich in seinem Urtheil über Gott nicht übereilte, und eben deshalb ist er des Anschauens der Gottheit gewürdigt worden, d. i. sein Urtheil war richtig (2 Mos. 34, 6.). Die jungen unerfahrnen Köpfe übereilten sich, und sahen nur, wie Gott zu seinen Füfsen einen sapphirähnlichen Stein hatte (2 Mos. 24, 10.), d. i. ihre Erkenntnifs von Gott war sinnlich. Gott sprach zu Mose (2 Mos. 24, 1.), d. h. es entstanden bei ihm Vorstellungen, die dem Willen oder der Weisheit Gottes gemäfs waren. Wenn die Propheten sagen: Gott befahl (Jerem. 43, 1.), Gott wirkte (Jes. 43, 13.), Gott sendete (Jes. 48, 16.), Gott rief (Jes. 49, 1.), so heifst das nun: sie übergehen die physischen und moralischen Mittelursachen, oder die zufälligen Veranlassungen, und eignen die Wirkung Gott, als der ersten Ur-

ſache aller Dinge zu. S. Kirchenglaube, 11. und Auslegung der Offenbarung.

9. Werden philologiſch - antiquariſche Kenntniſſe immer nöthig ſeyn, damit der Theologe den Bibelglauben erhalte, oder wird die Vernunft den Gebrauch derſelben zur Religion dereinſt von ſelbſt, und alſo bloſs der Philoſoph ihn mit allgemeiner Einſtimmung anzuordnen im Stande ſeyn? Das letztere liegt wenigſtens in der Idee 1 Cor. 15, 24. 28. (F. 112. f.). S. Kirchenglaube, 12.

10. Kant gab heraus: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft. Königsberg, 1793. 296 S.; zweite vermehrte Auflage, 1794. 314 S. Er hatte ſchon vorher (ſ. Moraltheologie, 2.) gezeigt: daſs Moral unumgänglich zur Religion führt, und ſich dadurch zu der Idee eines machthabenden moraliſchen Geſetzgebers erweitert, in deſſen Willen der Endzweck des Menſchen Endzweck der Weltſchöpfung iſt (R. IX. f.). Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Geſetzes einen Gegenſtand der gröſsten Achtung erkennt, ſo ſtellt ſie auf der Stufe der Religion an der höchſten, jene Geſetze vollziehenden Urſache einen Gegenſtand der Anbetung vor, und erſcheint in ihrer Majeſtät (R. X. f.). Nicht die Beſchaffenheit dieſes Gegenſtandes ſelbſt, denn dieſe hatte Kant ſchon in andern Schriften aus der Moral abgeleitet, ſondern die Religion in Beziehung auf die menſchliche Natur, die theils mit guten, theils mit böſen Anlagen behaftet iſt, trägt nun K. in dieſem Buch als reine philoſophiſche Religionslehre (die ſich alles, auch die Bibel, zu Nutze macht), abgeſondert von allem Heterogenen, vor (R. XIX. f.). Kant leitet alſo in dieſer Schrift die Religion nicht aus bloſser Vernunft ab, ſondern gründet ſie zugleich auf Geſchichts - und Offenbarungslehren und zeigt immer die Uebereinſtimmung der reinen prak-

tischen Vernunft mit denselben (dass sie der Religion aus blosser Vernunft nicht widerstreiten). Die Religionslehre, die folglich hier vorgetragen wird, ist nicht eine reine, sondern auf eine vorliegende Geschichte angewandte Religionslehre (T. 182.). Sie zerfällt in folgende vier Abhandlungen:

1. Stück. Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten; oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur. Dieses Stück stand zuerst in der Berlinischen Monatsschrift, April, 1792. K. handelt in demselben von der Sünde, oder dem natürlichen moralischen Verderben und dem Ursprung desselben;

2. Stück. Vom Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen. Dieses Stück handelt vom Kampf der Sünde mit der Sittlichkeit, und enthält zugleich die reinen Vernunftvorstellungen über die Person und den Zweck Jesu, über Genugthuung und Rechtfertigung, über den Teufel und sein Reich und über die Wunder.

3. Stück. Vom Sieg des guten Princips über das böse und der Stiftung eines Reichs Gottes auf Erden. Dieses Stück handelt von der Erlösung oder ist eine Abhandlung über die Kirche, den Kirchenglauben und das Reich Gottes. Es enthält die reinen Vernunftvorstellungen über die heilige Schrift, den seligmachenden Glauben, das Ende der Welt, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit der Höllenstrafen, über die Geheimnisse, Trinität, Berufung, Genugthuung und Erwählung.

4. Stück. Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips, oder von Religion und Pfaffenthum.

Dieſes Stück handelt von der wahren und falſchen Religioſität, oder iſt eine Abhandlung über natürliche, jüdiſche und chriſtliche Religion, über die Gnadenwirkungen und über die Gnadenmittel. (R. XX. XXVII. f.)

Da Offenbarung doch auch reine Vernunftreligion in ſich begreifen kann, ſo betrachtet K. in dieſer Schrift das Chriſtenthum als eine ſolche Offenbarung. Er hält die einzelnen Sätze deſſelben bloſs fragmentariſch an die moraliſchen Begriffe der reinen Vernunftreligion, und zeigt, wie daſſelbe zum reinen Vernunftſyſtem der Religion zurückführt. Dieſes Vernunftſyſtem der Religion wird nun hier, zwar nicht in theoretiſcher Abſicht (dann würde auch die techniſch-praktiſche Abſicht, folglich die Unterweiſungsmethode in der Religion, als eine Kunſtlehre, dazu gezählt werden müſſen), aber doch in moraliſch-praktiſcher Abſicht ſelbſtſtändig und als eigentliche Religion vorgetragen. Es ergiebt ſich in dieſer Unterſuchung, daſs zwiſchen Vernunft und Schrift Einigkeit anzutreffen ſei; ſonſt würden wir auch zwei Religionen in Einer Perſon haben, welches ungereimt iſt. Wäre alſo keine Einigkeit zwiſchen Vernunft und Schrift, ſo wäre Vernunftreligion die eigentliche Religion, was die Schrift lehrt aber nur ein Cultus. Da nun der Cultus nicht (ſo wie Religion) Zweck an ſich ſelbſt iſt, ſondern nur als Mittel einen Werth hat: ſo würden ſich beide nicht gut mit einander verbinden laſſen, ſondern ſich immer wie Oel und Waſſer von einander ſcheiden, das Reinmoraliſche (die Vernunftreligion) aber würde immer oben auf ſchwimmen (R. XXI. ff.).

In dieſem Buche, beſonders im vierten Stück, ſind nun noch folgende Begriffe über die Religion, und die Arten derſelben (der Form nach), aufgeſtellt.

11. Religion der Gunstbewerbung, gottesdienstliche Religion, s. Gnadenwirkung, 9.

12. Gelehrte Religion, *religio docta*, *religion docte*), diejenige, von der man Andere nur vermittelst der Gelehrsamkeit (in und durch welche sie geleitet werden müssen) überzeugen kann. Eine solche Religion ist nicht allgemein mittheilbar, weil nicht alle Menschen gelehrt sind (R. 232. f.). Die christliche Religion ist das Beispiel einer gelehrten (R. 247.). S. Offenbarung.

13. Geoffenbarte (oder einer Offenbarung benöthigte) Religion (*religio revelata*, *religion révelée*), diejenige, in welcher ich vorher wissen muss, dass etwas ein göttliches Gebot sei, um es als meine Pflicht anzuerkennen (R. 231.). Sie kann auch Pflichten gegen Gott, als göttliche Gebote, enthalten; d. i. ein Materiale der Religion, als einen Gott zu leistenden Dienst (*ad praestandum*). Eine solche Religion kann keinen Theil der reinen philosophischen Moral ausmachen, so gegründet sie sonst auch seyn möchte (T. 181. f.). Ein Beispiel einer geoffenbarten (wenigstens dafür angenommenen) Religion ist die christliche (R. 235. f.). S. auch Religion, natürliche.

14. Gottesdienstliche Religion, s. Religion der Gunstbewerbung.

15. Moralische Religion (*religio moralis*, *religion morale*), s. Gnadenwirkung, 9. Sie ist eigentlich allein Religion zu nennen.

16. Natürliche Religion, allgemeine Vernunftreligion (*religio naturalis*, *religion naturelle*), diejenige, in der ich zuvor

wissen muss, dass etwas Pflicht sei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann (R. 231.). Wenn man nehmlich die Religion nach ihrem ersten Ursprunge und ihrer innern Möglichkeit eintheilt: so ist sie entweder die natürliche oder die geoffenbarte. Vorstehende Erklärung ist also diejenige, nach welcher die natürliche Religion der geoffenbarten entgegen gesetzt wird. Theilt man aber die Religion nach der Beschaffenheit derselben, die sie der äussern Mittheilung fähig macht, ein: so ist sie auch entweder die natürliche, d. i. diejenige, von der (wenn sie einmal da ist) Jedermann durch seine Vernunft überzeugt werden kann, oder die gelehrte, s. Religion, gelehrte. Diese letzte Unterscheidung ist sehr wichtig, denn man kann aus dem Ursprunge einer Religion allein auf ihre Tauglichkeit oder Untauglichkeit, eine allgemeine Menschenreligion zu seyn, nichts folgern. Das kann man aber aus ihrer Beschaffenheit allgemein mittheilbar zu seyn, oder nicht; denn diese Beschaffenheit macht den wesentlichen Charakter einer jeden Menschen verbindenden Religion aus (R. 232. f.). Die natürliche Religion kann aber auch geoffenbart seyn, wenn die Menschen durch den blossen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst hätten kommen können. Wenn also eine solche durch Offenbarung eingeführte Religion einmal da ist, und öffentlich ist bekannt gemacht worden, so kann forthin Jedermann sich von ihrer Wahrheit durch sich selbst und seine eigene Vernunft überzeugen. In diesem Falle ist die Religion objectiv eine natürliche, obwohl subjectiv eine geoffenbarte, weshalb ihr auch der erstere Name eigentlich gebührt. Gesetzt nehmlich, der Ursprung derselben durch übernatürliche Offenbarung käme gänzlich in Vergessenheit, so würde eine solche Religion doch nicht das Mindeste dabei verlieren. Mit

der Religion aber, die ihrer innern Beſchaffenheit wegen nur als geoffenbarte angeſehen werden kann, iſt es anders bewandt. Dieſe würde mit ihren Urkunden aus der Welt verſchwinden (R. 233. f.). Jede geoffenbarte Religion muſs doch aber auch gewiſſe Principien der natürlichen enthalten. Denn Offenbarung kann zum Begriff einer Religion nur durch die Vernunft hinzugedacht werden, weil der Begriff der Religion ſelbſt, als von einer Verbindlichkeit unter dem Willen eines moraliſchen Geſetzgebers abgeleitet, ein reiner praktiſcher Vernunftbegriff iſt. Alſo iſt jede geoffenbarte Religion einerſeits eine natürliche, andererſeits aber eine gelehrte Religion (R. 234.). Die natürliche Religion iſt alſo Moral (in Beziehung auf die Freiheit des Subjects) verbunden mit dem Begriff desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effect verſchaffen kann (dem Begriffe von Gott als moraliſchen Welturheber) und bezogen auf Unſterblichkeit. Sie iſt (wegen ihrer Gültigkeit für Jedermann) eine Weltreligion, und bedarf Lehrer, aber nicht Vorſteher. Denn durch Vernunftreligion jedes Einzelnen exiſtirt noch keine Kirche, als allgemeine Vereinigung, und wird auch durch dieſe Idee nicht beabſichtigt. S. Gemeinſchaft. Man kann auch nachleſen: Jakobs philoſophiſche Abhandlung über die Religion, in ſeinen vermiſchten philoſophiſchen Abhandlungen. Halle 1797. 8. S. 115. ff.

Reproduction,

ſ. Apprehenſion, 4. und Einbildungskraft.

Reproductive

Einbildungskraft, ſ. Einbildungskraft, 3.

Republik,

platoniſche, ſ. Plato, 7.

Reſtringiren,

reſtringere, *reſtreindre*. So nennt man das Einſchränken, oder das Grenzen Setzen, das Beſchränken. Wenn K. ſagt, die Schemata reſtringiren die Kategorien, ſo heiſst das, ſie ſchränken ſie auf gewiſſe Bedingungen ein. Die Gröſse (Quantität) iſt z. B. eine Kategorie, und ihr Schema iſt die Zahl (ſ. Gröſse, 5.); ohne die Zahl kann nun von uns keine Gröſse gedacht werden, d. i. die Zahl reſtringirt die Gröſse auf eine Bedingung ihres Gebrauchs, die auſser dem Verſtande (in der Sinnlichkeit) liegt; denn die Zahl iſt zwar der Verſtandesbegriff der Gröſse, aber zugleich mit der ſinnlichen Vorſtellung der Zeiterzeugung in der Auffaſſung der Anſchauung eines Gegenſtandes verknüpft.

2. Mit der Kategorie iſt daher in uns immer ein ſolches Schema verbunden, welches macht, daſs wir durch ſie nur einen ſinnlichen Gegenſtand erkennen können. Wollen wir aber von dieſem Schema abſtrahiren, ſo bleibt immer nur ein bloſs logiſcher Begriff übrig, der zum Denken überhaupt dient, durch den wir aber keinen Gegenſtand erkennen. Alle Gröſse z. B., die wir uns durch Zahl vorſtellen, und anders können wir uns keine Gröſse vorſtellen, iſt bloſs eine Gröſse in der Erſcheinung. Daher iſt die Zahl eigentlich die Gröſse in der Erſcheinung (*numerus eſt quantitas phaenomenon*). Nehmlich durch die Sinnlichkeit allein werden uns Gegenſtände zum Erkennen gegeben, nur kann uns aber die Sinnlichkeit nichts

als Phänomene oder Erſcheinungen liefern, d. i. ſolche Gegenſtände, welche nach der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit geformt, und folglich ſelbſt nur Vorſtellungen in unſerm Gemüth ſind; alſo iſt das Schema eigentlich, als eine Vorſtellung, die aus der Sinnlichkeit und durch dieſelbe entſpringt, ſelbſt das Phänomen, oder der ſinnliche Begriff eines ſinnlichen Gegenſtandes überhaupt, in Uebereinſtimmung mit der Kategorie. Das heiſst, jeden Gegenſtand, den wir erkennen wollen, müſſen wir zwar durch eine Kategorie erkennen, allein da der Gegenſtand uns allein durch die Afficirung der Sinnlichkeit dargeſtellt werden kann, ſo muſs auch die durch die Affection der Sinnlichkeit gegebene Materie des Gegenſtandes ſich in die Form unſrer Sinnlichkeit kleiden. Dieſe iſt das Schema, das zu einem beſtimmten Verſtandesbegriff gehört, durch den wir den Gegenſtand erkennen wollen. Aber dieſes Schema iſt nun auch, wie wir hieraus ſehen, die reſtringirende Bedingung der Kategorie.

3. Die Kategorie iſt alſo ein auf ſinnliche Vorſtellungen eingeſchränkter Begriff. Die Gröſse z. B. in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, würde von Dingen überhaupt gelten, und wir würden uns durch ſie vorſtellen können, wie ſie an ſich ſind; aber da wir uns keine Gröſse anders, als durch das Schema derſelben, die Zahl, vorſtellen können, ſo können wir uns durch den Begriff der Gröſse auch nur die Dinge vorſtellen, wie ſie erſcheinen, d. i. die Kategorie der Gröſse iſt nur auf ſinnliche Vorſtellungen eingeſchränkt. Man kann dem Begriff der Gröſse, wenn man dabei von der Zahl abſtrahirt, oder die ſinnliche Beſtimmung, wie vielmal Eins in einem Gegenſtande geſetzt wird, wegläſst, keine andere, als eine bloſs logiſche Bedeutung geben, da er dann nicht die Beſchaffenheit eines Objects, ſondern nur eines Begriffs

vorstellt, nehmlich den Umfang desselben. Die Kategorien sind also, ohne Schemate, nur Functionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Ihre Bedeutung kommt ihnen erst von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisirt (seinen Begriffen Gegenstände giebt), indem sie ihn zugleich restringirt oder auf blofs sinnliche Gegenstände einschränkt (C. 186. f. M. I. 211.). S. Schema.

Revolution,

Staatsumwälzung, *constitutionis eversio, révolution.* Diesen Namen führt eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, wenn sie vom Volk verrichtet wird. Das Beispiel einer solchen Revolution haben wir in unsern Zeiten in Frankreich *) gehabt, wo durch Volksaufstand, der sich aber immer den Schein der Rechtmäfsigkeit zu geben suchte, die Monarchie abgeschafft wurde, wozu die fehlerhafte Finanzverwaltung, und der daraus entsprungene Mangel an Mitteln, die Staatsbedürfnisse zu befriedigen (das Deficit), die Veranlassung gab (U. 178. ff.).

2. Die Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung (die wohl bisweilen nöthig seyn mag) heifst hingegen Reform, wenn sie vom Souverän selbst verrichtet wird. Bei einer nöthigen Staatsveränderung ist diese Reform die einzige rechtmäfsige, jede andere ist unerlaubt und verwerflich, wenn auch die Veranlassung

*) „Man kann in Frankreich eine ziemliche Büchersammlung zuwege bringen, aus denen man lernen kann, nicht sowohl was Revolutionen nützen, als wie sie herbeigeführt werden, und lernt man daraus die Kunst, Revolutionen zu vermeiden, so ist keine Sammlung nützlicher, als diese." Genius des neunzehnten Jahrhunderts, 1802. 3. St. S. 292. f.

dazu noch ſo drückend und die Folgen derſelben noch ſo wohlthätig ſeyn ſollten; denn es iſt bei derſelben zuerſt die Rede vom Recht. Die Reform kann aber, wenn ſie geſchieht, nur die ausübende Gewalt, nicht die geſetzgebende treffen; denn die geſetzgebende Gewalt iſt der Souverän ſelbſt, der allein die Verwaltung der ausübenden Gewalt reformiren kann, ſ. Regent. Iſt eine Staatsverfaſſung ſo beſchaffen, daſs das Volk durch ſeine Repräſentanten (z. B. im Parlament) der ausübenden Gewalt und dem Repräſentanten derſelben (z. B. dem Miniſter) geſetzlich widerſtehen kann — welche dann eine eingeſchränkte Verfaſſung heiſst —, ſo iſt dieſer Widerſtand doch nicht activ (der Widerſtand einer willkührlichen Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewiſſen thätigen Verfahren zu zwingen), ſondern nur negativ (d. i. Weigerung des Volks, z. B. im Parlament). Was nehmlich hier rechtlich geſchehen kann, iſt, daſs das Volk den Forderungen nicht immer willfahrt, deren Befriedigung die Regierung zur Staatsverwaltung nöthig zu haben vorgiebt. S. Regierung (K. 179. ff.).

3. Wenn eine Revolution einmal gelungen, und eine neue Verfaſſung gegründet iſt, ſo kann die Unrechtmäſsigkeit des Beginnens und der Vollführung derſelben die Unterthanen von der Verbindlichkeit, ſich der neuen Ordnung der Dinge als gute Staatsbürger zu fügen, nicht befreien. Wenn z. B. auch ein groſser Theil der Unterthanen in Frankreich von der Unrechtmäſsigkeit der franzöſiſchen Revolution überzeugt iſt, ſo können ſie ſich darum doch nicht weigern, derjenigen Obrigkeit (dem erſten Conſul) ehrlich zu gehorchen, die jetzt die Gewalt hat. Nach ähnlichen Grundſätzen kann aber auch der entthronte Monarch (der jene Umwälzung überlebt) wegen ſeiner vorigen Geſchäftsführung nicht in Anſpruch genommen, noch weniger aber geſtraft werden, wenn er in den Stand eines Staatsbürgers zurückgetreten iſt (K. 181.).

4. Zieht aber der entthronte Monarch das Wagestück vor, sich von dem Staat zu entfernen, um als Prätendent das Abentheuer der Wiedererlangung desselben (es sei durch ingeheim angestiftete Gegenrevolution, oder durch Beistand anderer Mächte) zu bestehen: so bleibt ihm sein Recht an demselben unbenommen. Denn der Aufruhr, der ihn aus seinem Besitz vertrieb, war ungerecht, und er kann also sein Recht suchen. Haben aber andre Mächte das Recht, sich diesem verunglückten Oberhaupt zum Besten in ein Staatenbündniss zu vereinigen, bloss um jenes vom Volk begangene Verbrechen nicht ungeahndet zu lassen? Sind sie berechtigt und berufen, eine in jedem andern Staat durch Revolution zu Stande gekommene Verfassung in ihre alte mit Gewalt zurückzubringen, um sie nicht als Skandal für alle Staaten bestehen zu lassen? Dies ist eine Frage, die zum Völkerrecht gehört, und die Kant nicht beantwortet hat. Offenbar ist diese Frage zu verneinen; denn ein Staat hat gar kein Recht, sich in die innere Staatsverwaltung eines andern unabhängigen Staats zu mischen (K. 182.).

Rhetorik,

s. Kunst, schöne, m.

Richten,

iudicare, *iuger*. S. Geheimniss, 8. und 24. Wenn Jemand der Urheber einer Handlung ist, so kann sie ihm so zugerechnet werden, dass diese Zurechnung rechtliche Folgen bei sich führt, dies heisst richten. Diejenige, physische oder moralische, Person aber, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugniss hat, heisst der Richter oder auch der Gerichtshof (*judex s. forum*, *juge ou*

cour de juftice) (K. XXIX.). Der oberfte Richter (*fupremus judex, juge fuprême*) ift derjenige, deffen Rechtsfpruch unabänderlich (inappellabel) ift. Er ift eine der drei Gewalten im Staate, die zufammen den allgemein vereinigten Willen vorftellen (K. 169. f.).

Rigorift,

rigorifta, rigorifte, f. Latitudinarien, 2. Man mufs den Rigoriften in der Moral von dem Phantaftifch-Tugendhaften wohl unterfcheiden. Beide räumen zwar keine in Anfehung der Moralität gleichgültigen Dinge ein, aber mit dem Unterfchiede, dafs der Rigorift darunter verfteher, dals es nichts gebe, was nicht in Beziehung auf das Sittengefetz ftehe, fo dafs es, wenn es weder geboten noch verboten fei, nicht wenigftens durch daffelbe erlaubt werde; der Phantaftifch-Tugendhafte hingegen meint, es fei alles entweder geboten oder verboten. Der letztere beftreuet fich alle feine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fufsangeln, und findet es z. B. nicht gleichgültig (blofs erlaubt), ob er fich mit Fleifch oder Fifch nähre (R. 52. f.).

Rohigkeit,

Lafter der, f. Lafter, 8.

Ruhe,

quies, repos. So nennt man die beharrliche Gegenwart an demfelben Orte. Die Ruhe kann (wie Gehler nach Leibnitz (*Nouveaux Eff. fur l'entend. hum. p. Rafpe l. II. ch. VIII.* §. 2. p. 85.) will, Art. Ruhe) nicht durch den Man-

gel der Bewegung, oder den Zuſtand des unbewegten Cörpers erklärt werden; denn alsdann wäre ſie = 0, und lieſse ſich gar nicht conſtruiren. Nur dann, wenn man die Ruhe durch die beharrliche Gegenwart an demſelben Ort*) erklärt, kann dieſer Begriff auch durch die Vorſtellung, daſs Ruhe alſo eine Bewegung mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit eine endliche Zeit hindurch (*motus evaneſcens*) ſei, conſtruirt, mithin zu nachheriger Anwendung der Mathematik auf Naturwiſſenſchaft genutzt werden (N. 10. 13.), ſ. Bewegung, 7.

2. Man kann die abſolute oder vollkommene Ruhe (*quies abſoluta, repos abſolu*) von der relativen (*quies reſpectiva, repos reſpectif*) unterſcheiden. Abſolute Ruhe heiſst die beharrliche Gegenwart an demſelben Ort des abſoluten Raums, und iſt eine bloſse Idee, ſ. Bewegung, abſolute. Relative Ruhe hingegen iſt die beharrliche Gegenwart an demſelben Ort des relativen Raums, und iſt die wirkliche Ruhe in der Erfahrung. Nach den Lehren der Sternkunde ruhet ein Himmelscörper in Beziehung auf einige, z. B. die Sonne in Beziehung auf ihre Planeten, und iſt zugleich in Beziehung auf andere in Bewegung, z. B. die Sonne in Beziehung auf andere Fixſterne. Beides aber iſt relative Ruhe und auch relative Bewegung, ſ. Bewegung, 4. ff.

3. In der Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebenen kleinen Schriften von I. Kant, herausgegeben von Fr. Theod. Rink. Königsberg, 1800. 80 S. 8. findet ſich eine kleine Schrift von K. (S. 7. ff.), mit der Ueberſchrift: Neuer Lehrbegriff der Bewegung und

*) So lange der Cörper an dem Ort bleibt, wo er ſich befindet, ſo lange ruht er.

Ruhe, und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft; die, wie die übrigen viere, bisher nicht zur allgemeinern Kunde kam. Sie ist eigentlich ein Programm, mit welchem Kant seine Sommervorlesungen im Jahr 1758, zu Königsberg, 4. ankündigte. Kant untersucht in derselben die Begriffe der Bewegung, der Ruhe, imgleichen der mit der letztern verbundenen Trägheitskraft, und verwirft die bisherigen Vorstellungen darüber (S. 8.).

a. Neue Begriffe der Bewegung und Ruhe. Wenn ein Cörper seine Beziehung auf gewisse äussere Gegenstände, die ihn zunächst umgeben, nicht ändert, so wird man sagen: er ruhe. Er (ist nehmlich alsdann an demselben Ort beharrlich gegenwärtig, oder) verändert dann seinen Ort nicht, indem der Ort eines Dinges durch die äussere Beziehung desselben gegen andere, die um ihn sind, erkannt wird. Beziehe ich aber diesen Cörper mit den ihn zunächst umgebenden äussern Gegenständen auf eine Sphäre von weiterm Umfange, so wird sich mein Urtheil von der Ruhe dieses Cörpers vielleicht ändern müssen, und dieses mein Urtheil kann sich bei neuen Aussichten immer verändern. Sitze ich z. B. in einem Schiffe, und eine Kugel liegt vor mir auf dem Tische, so ruhet sie in Beziehung auf den Tisch und das Schiff. Aber eben diese Kugel bewegt sich doch mit dem Schiff etwa von Morgen gegen Abend in Beziehung auf die Ufer des Flusses; dennoch bewegt sich eben diese Kugel mit der viel grössern Geschwindigkeit der Erde in ihrer täglichen Umwälzung um die Axe von Abend gegen Morgen; ja eben diese Kugel ist mit der ganzen Kugel der Erde in ihrem jährlichen Lauf um die Sonne in einer noch schnellern Bewegung von Abend gegen Morgen, obwohl in einer ganz andern Richtung; was noch mehr ist, dieselbe Kugel ist mit der Erde und dem ganzen Son-

nensystem wieder in einer ganz eigenen Bewegung, man weiſs nicht, nach welcher Richtung und mit welcher Geschwindigkeit. Und nun weiſs ich nicht mehr, ob meine Kugel ruhe oder sich bewege, wohin und mit welcher Geschwindigkeit. Jetzt wird man einsehen, daſs uns in dem Ausdruck der Bewegung und Ruhe etwas fehlet; man soll ihn niemals in absolutem Verstande brauchen, sondern immer respective, als relative Bewegung und Ruhe, d. i. in Beziehung auf andere äuſsere Gegenstände, die den Cörper umgeben. Man soll niemals sagen: ein Cörper ruhet, ohne hinzu zu setzen: in Beziehung auf diese oder jene Dinge. Nun nehme man zwei Cörper an, deren der eine B in Ansehung aller uns zunächst bekannten Gegenstände ruhet, der andere A aber gegen ihn mit einer bestimmten Geschwindigkeit anrückt. Die Kugel B mag nun in einer noch so unveränderten Beziehung gegen andere äuſsere Gegenstände beharren (d. i. ruhen), so ist sie darin doch nicht, wenn man sie in Ansehung der bewegten Kugel A betrachtet. Denn die Beziehung der beiden Kugeln A und B ist gegenseitig, in der Beziehung, in welcher A zu B steht, steht auch B zu A. Die Kugel B, welche in Ansehung gewisser Gegenstände ruhend genannt wird, nähert sich um eben so viel der Kugel A, als diese sich der Kugel B nähert. Wenn also auch die Kugel B in Ansehung anderer äuſserlichen Gegenstände in Ruhe ist, so befindet sie sich doch in Ansehung der bewegten Kugel A in gleichmäſsiger Bewegung. Wenn man nehmlich bloſs auf die beiden Kugeln A und B allein sieht, kann man da wohl aus dem, was zwischen beiden vorgeht, abnehmen, daſs einer von beiden Cörpern ruhe und bloſs der andere sich bewege, und welcher von ihnen ruhe oder sich bewege? Unerachtet der Cörper in Ansehung der andern nächsten Gegenstände des Raumes in Ruhe seyn mag, so ist er doch in Ansehung der Kugel B in relativer Bewegung. Wenn eine zwölf-

pfündige Kanonenkugel in der Gegend von Paris vom Morgen gegen Abend wider eine Mauer geschossen wird, so sagt zwar jeder, die Kanonenkugel bewegte sich und die Mauer ruhete, aber beides ist doch nur wahr in Beziehung der sie zunächst umgebenden Gegenstände. Allein da die Kanonenkugel 600 Fuſs in der Secunde durchläuft, und die Erde in der Breite von Paris beinahe eben die Bewegung, aber von Abend gegen Morgen hat, so hat das Pulver bloſs die Bewegung der Kugel mit der Erde von Abend gegen Morgen aufgehoben, und es ist also die Frage, ob nicht vielmehr die Mauer in Bewegung sei und die Kugel ruhe. Das Phänomen der Veränderung giebt nichts anders zu erkennen, als daſs beide einander genähert werden. Man sehe also den Raum, der zwischen beiden Cörpern zurückgelegt wird, dividirt durch die Zeit, in der es geschieht, als die Summe der beiderseitigen Geschwindigkeiten an; man spreche: wie sich verhält die Summe der Massen A und B zu der Masse des Cörpers A, so verhält sich die gegebene Geschwindigkeit zu der Geschwindigkeit des Cörpers B, welche die Geschwindigkeit von A übrig läſst, wenn man sie von der gedachten Totalgeschwindigkeit abzieht. Alsdann wird man die ganze vorgegangene Veränderung unter beide Cörper gleich vertheilt haben und mit diesen gleichen Kräften werden sie einander auch im Stoſse treffen. Hieraus folgt:

α. Es ist unmöglich, daſs ein Cörper gegen einen anlaufen sollte, der in absoluter Ruhe ist;

β. Wirkung und Gegenwirkung ist in dem Stoſse der Cörper immer gleich.

Siehe den Art. Bewegung V, B. und Bewegung, absolute und relative (S. 8. ff.)

b. Von der Trägheitskraft. Man würde vielleicht niemals einen Cörper für völlig ruhig

und dennoch dem auf ihn eindringenden widerstehend angenommen haben, wenn nicht aus der Erfahrung erhellete, dafs er bei diesem Schein der Ruhe in einem jeglichen handelnden mit gleichem Grade entgegen wirkte. Nun aber der Schein dieser Ruhe in Ansehung des stofsenden Cörpers aufgedeckt worden ist, so leuchtet von selbst ein, dafs diese Trägheitskraft ohne Noth erdacht sei, und bei jedem Stofse eine Bewegung eines Cörpers gegen einen andern mit gleichem Grade ihm entgegen bewegten angetroffen werde. Die Cörper scheinen also nur in völliger Ruhe die Trägheitskraft als eine innere Kraft an sich zu haben, aber sie haben sie nur in relativer Bewegung gegen den anlaufenden Cörper wirklich, in relativer Ruhe gegen den anlaufenden Cörper hingegen ist sie ein blofser Schein. Dies erhellet auch aus folgenden Gründen:

α. Es mag ein Cörper, wenn er in Ruhe ist, noch so viel Kräfte haben: so müssen sie doch alsdann gewifs in ihm im Gleichgewicht seyn. Wie soll es denn zugehen, dafs der ruhende Cörper sich plötzlich selbst in eine gegen die Seite des anlaufenden überwiegende Bewegung (Widerstand) versetzen soll, sobald der stofsende Cörper ihn berührt?

β. Es würde auch der leidende Körper selbst von dem Stofse keine Bewegung bekommen, denn der Stofs und die Gegenwirkung würden sich einander aufheben, auch würde sich das durch den Stofs aufgehobene Gleichgewicht den Augenblick drauf von selbst wieder herstellen, d. i. der gestofsene Cörper müfste alsbald nach dem Stofse wieder ruhig seyn (S. 14. ff.).

c. Von dem Gesetze der Continuität, in so ferne es von dem Begriffe der Trägheitskraft unzertrennlich ist. Im Jahr 1758

war K. noch ein transſcendentaler Realiſt, und als ein ſolcher konnte er das phyſiſche Geſetz der Continuität nicht erklären (ſ. Continuität, 17.), und hielt damals die Continuität nur für ein logiſches Geſetz. Daher meinte er, daſs Ruhe auch als eine unendlich kleine Bewegung anzuſehen ſei, wäre nur ein logiſcher Kunſtgriff. Ja er meinte ſogar, das phyſiſche Geſetz der Continuität lieſse ſich widerlegen. Dieſes Geſetz, auf den gegenwärtigen Fall angewandt, lautet ſo: ein Cörper, der den andern in Bewegung ſetzt, wirkt auf den andern durch alle unendlich kleine Zwiſchengrade von der Ruhe an bis zur beſtimmten Geſchwindigkeit. Alle Wirkung des anlaufenden Cörpers auf den ruhenden geſchieht nach und nach vermittelſt einer Folge von unendlich vielen kleinen Momenten der Drückung. Kant zeigt nun, daſs man dieſes Geſetz annehmen müſſe, wenn man den Begriff der Trägheitskraft retten wolle. Dieſer Grund fällt aber weg, weil es mit dieſem Geſetz in der That ſeine Richtigkeit hat, ſ. Continuität. Kant zeigt nun durch einen dogmatiſchen Grund, warum die berühmteſten Naturkundiger dieſes Geſetz nicht einmal als Hypotheſe wollen gelten laſſen. Es möge nehmlich noch ſo ein unendlich kleines Moment ſeyn, womit ein Cörper auf einen andern in einem Augenblick wirkt, und welches ſich in einem beſtimmten Zeittheilchen zu einer gegebenen Geſchwindigkeit häuft, ſo ſei doch dieſes Moment immer eine plötzliche (d. i. keine continuirliche) Wirkung. Dieſer Grund hätte freilich ſeine Richtigkeit, wenn Cörper, Bewegung und Ruhe, Dinge an ſich ſelbſt und nicht bloſse Phänomene (Erſcheinungen) wären; allein da ſie das letztere ſind, ſo iſt gar nichts abſolut einfaches alſo auch nicht abſolut einfache Momente des Uebergangs aus einem Zuſtande in den andern vorhanden, weil dieſes gegen die Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung Raum und Zeit ſeyn würde. S.

Continuität. Dieſer Grund, von der Continuität hergenommen, fällt alſo nun weg (S. 17. ff.).

d. Schlüſſel zur Erläuterung der Geſetze des Stoſses nach dem neuen Begriffe der Bewegung und Ruhe. Beide Cörper (A und B) ruhen alſo nach dem Stoſse beziehungsweiſe auf einander, wenn ſie nehmlich einander geradezu getroffen haben und man von aller Federkraft abſtrahirt. Man nehme aber den Cörper B als ruhend in Anſehung des Raums umher und von 2 Pfund Maſſe —, den Cörper A aber in Beziehung auf eben den Raum als bewegt und von 3 Pfund Maſſe an. Weil man nun dem Cörper B nach den (in a.) angeführten Sätzen beziehungsweiſe auf A eine Geſchwindigkeit von 3 Graden, dem A aber gegen B von 2 Graden beilegen muſs, ſo werden durch den Stoſs dieſe zwei gleichen Kräfte einander aufheben und beide werden gegen einander reſpective ruhen. Weil aber B, welches beziehungsweiſe auf die andern Gegenſtände ruhete, dieſem zufolge eine auf A relative Bewegung von 2 Graden hatte, ſo wird eben dieſe auch dem umgebenden Raume parallel und in gleicher Geſchwindigkeit mit dem Cörper B müſſen zuerkannt werden. Nun hebt der Stoſs von A dieſe Bewegung von 2 Graden in B auf, alſo wird der ihn umgebende Raum (auf welchen nicht gewirkt wird) fortfahren ſich nach der vorigen Richtung des Cörpers B zu bewegen, d. i. der Cörper B wird in entgegengeſetzter Richtung mit 2 Graden Geſchwindigkeit nebſt dem in Anſehung B ruhenden Cörper in Beziehung auf den ſie umgebenden Raum fortrücken. Wenn zwei Cörper A und B von eben den Maſſen wie vorher, A aber mit 3 Graden und B mit 2 in entgegengeſetzter Richtung gegen einander anlaufen: ſo müſſen die Geſchwindigkeiten 3 und 2 ſummirt und (nach a.) ſo vertheilt werden, daſs A 2 Grade und B 3 Grade Geſchwindigkeit bekommt, womit ſie ſich folglich durch die Gleichheit der entgegengeſetzten

Kräfte in relative Ruhe gegen einander verſetzen. Weil nun durch die relative Bewegung der beiden Cörper gegen einander in B' eine Geſchwindigkeit von 3 Grad geſetzt wurde, B aber beziehungsweiſe auf den äuſsern Raum nur 2 Grad Geſchwindigkeit hatte: ſo wird B mit 1 Grade Geſchwindigkeit und der in Beziehung auf B ruhende Cörper A gleichfalls mit 1 Grade Geſchwindigkeit, in der Richtung, darin A den Stoſs that, fortbewegt werden (S. 21. ff.). S. Bewegung, S 610. ff.

S.

Sache,

s. Sachheit.

Sachenrecht,

s. Recht, Sachenrecht.

Sacherklärung,

Realdefinition, *definitio rei, definitio realis, definition des choses, definition réelle.* Diesen Namen führt diejenige Erklärung, die zur Erkenntnifs des Objects, seinen innern Bestimmungen nach, zureicht, indem sie die Möglichkeit des Gegenstandes aus innern Merkmalen darlegt (deducirt) (L. 221.). Seiner innern Bestimmung nach heifst aber, so wie es an und für sich selbst (nicht durch Vergleichung mit einem andern Object) bestimmt werden mufs. Den Gegenstand bestimmen heifst ihm ein solches Prädicat beilegen, dafs dadurch ein synthetisches Urtheil entsteht, und die Möglichkeit einer solchen synthetischen Verknüpfung zeigt eben die Möglichkeit des Gegenstandes. Daher ist jede Sacherklärung zu-

gleich eine synthetische Erklärung, obwohl nicht umgekehrt auch eine jede synthetische Erklärung eine Sacherklärung ist. Wir finden in der Mathematik Beispiele von Realdefinitionen; z. B. ein Kreis ist diejenige ebene Figur, welche von einer geraden Linie beschrieben wird, die sich um ihren einen ruhenden Endpunct bis wieder zu ihrer ersten Lage herumbewegt. Ein Beispiel der Sacherklärung aus der Philosophie findet man im Art. Mein. Die Kategorien aber kann man nicht real definiren, d. i. die Möglichkeit ihres Objects verständlich machen (C. 300.).

2. Die Namenerklärung, Nominaldefinition (*definitio nominalis*, *definitio nominis*, *definition des noms*, *definition nominale*) hingegen ist diejenige Erklärung, welche die Bedeutung enthält, die man willkührlich einem gewissen Namen hat geben wollen, und die daher nur das logische Wesen ihres Gegenstandes bezeichnet, oder bloss zur Unterscheidung desselben von andern Objecten dient (L. 221.). Ein Beispiel der Namenerklärung des Kreises ist: ein Kreis ist eine ebene Figur von einer einzigen Linie (Umring oder Umkreis genannt) so eingeschlossen, dass die geraden Linien, welche bis zu derselben, aus einem innerhalb der Figur befindlichen Puncte, gezogen werden, alle einander gleich sind (Euklides Elem. 1. B. 15. Erklär.). Eine Namenerklärung kann übrigens synthetisch, aber auch analytisch seyn; aber eine jede analytische Erklärung ist nur eine Namenerklärung. Ein Beispiel der Namenerklärung aus der Philosophie findet man auch im Art. Mein. Die gegebenen Erklärungen der Sacherklärung und Namenerklärung sind Namenerklärungen, diese gelten aber in der Logik statt der Sacherklärungen, weil die ganze Logik nur eine analytische Wissenschaft ist, indem in derselben die Ge-

genstände blofs Begriffe sind. Da aber in der Logik die Begriffe doch auch ihre Realität haben, d. i. nicht chimärische Vorstellungen seyn müssen (welches freilich durch blofse Analysis gezeigt wird), so kann man auch sagen, dafs in der Logik die Namenerklärungen zugleich Sacherklärungen sind und beides hier zusammenfällt oder einerlei ist.

3. Ueberhaupt mufs eine Erklärung zureichen, die Sache zu unterscheiden. Ist nun ein Begriff derselben innerlich, d. i. ohne etwas anders damit zu vergleichen, zur Unterscheidung der Sache zureichend, so ist er es gewifs auch äufserlich; wenn er aber innerlich nicht dazu zureichend ist, so kann er doch in gewisser Beziehung äufserlich dazu zureichend seyn, nehmlich in Vergleichung des zu erklärenden Begriffs (des Definitums) mit andern. Allein die unumschränkte äufsere Zulänglichkeit dazu ist ohne die innere nicht möglich (L. 222.). Nun enthält eine Nominaldefinition blofs äufsere Merkmahle, die aus der Vergleichung des zu erklärenden Begriffs mit andern sich ergeben, und daher blofs das Verhältnifs dieses Begriffs zu andern. Also wird eine Nominaldefinition nur comparativ hinreichend seyn, dahingegen eine Realdefinition es in aller Rücksicht ist.

4. Erfahrungsgegenstände erlauben blofse Namenerklärungen, weil die Synthesis der empirischen Begriffe niemals vollständig seyn kann (indem man in der Erfahrung immer noch mehr Merkmahle des Begriffs entdecken kann). Leibnitz irrt also, wenn er (*Nouv. Ess. sur l'entend. hum. par Raspe l. III, ch. III.* §. 19. p. 252.) sagt: die Namenerklärung des Goldes, die von seinem Wesen hergenommen werde, und seine sensibeln Eigenschaften angebe, sei zugleich eine Sacherklärung, weil wir die Erfahrung machten, dafs es einen solchen Cörper gebe. Wir kennen das Wesen des Gol-

des und jedes Erfahrungsgegenſtandes nicht vollſtändig, ſondern immer nur zum Theil, daher erhellet daraus nie die Möglichkeit des Objects. Die Namenerklärungen gegebener Verſtandesbegriffe ſind von einem Attribut hergenommen; Realdefinitionen hingegen aus dem Weſen der Sache, dem erſten Grunde der Möglichkeit. Die letztern enthalten alſo das, was jederzeit der Sache zukommt, das Realweſen derſelben (L. 222.).

5. Die Erklärungen, die bloſs verneinend ſind, können auch nicht Realdefinitionen heiſsen; weil verneinende Merkmahle nicht zur Erkenntniſs der Sache ihrer innern Möglichkeit nach dienen können. Verneinende Merkmahle können aber doch zur Unterſcheidung einer Sache von andern eben ſo gut dienen, als bejahende; daher können ſie Namenerklärungen geben. Ein einfaches Ding iſt, was keine Theile hat, iſt eine ſolche verneinende Namenerklärung. — In Sachen der Moral müſſen immer Sacherklärungen geſucht werden, dahin muſs alles unſer Beſtreben gerichtet ſeyn; denn in der Moral kommt alles auf die Möglichkeit der Tugenden an, die uns zur Pflicht gemacht werden, nicht das bloſse Unterſcheiden der ſittlichen Begriffe, ſondern das Handeln nach denſelben iſt hier die Hauptſache. In der Mathematik entſtehen die Realdefinitionen aus der Auflöſung der Aufgaben, denn dieſe lehren die Möglichkeit der Gegenſtände, deren Begriffe in den Nominaldefinitionen erklärt worden ſind, ſ. Aufgabe. Die Begriffe der Mathematik ſind willkührlich, folglich können ſie auch immer real definirt werden, d. i. die Möglichkeit deſſen, was die Nominaldefinition ausſagt, kann gezeigt werden, wodurch die Nominaldefinition ſich in eine Realdefinition verwandelt (L. 222.).

6. Die Erklärung iſt genetiſch, eine Cauſaldefinition oder Urſachserklärung (*definitio*

genetica, definition causale), wenn sie einen Begriff giebt, durch welchen der Gegenstand *a priori in concreto* kann dargestellt werden (L. 222.). Es wird also in der genetischen Erklärung die Art und Weise der Entstehung des Erklärten (Definitums) gedacht. Die genetische Erklärung ist eine Sacherklärung. Man denkt nehmlich in einer genetischen Erklärung die Art und Weise, wie das Erklärte entstehen kann. Da nun, wenn das Erklärte innerlich unmöglich wäre, gar keine Art und Weise seines Entstehens statt finden könnte, so kann aus einer genetischen Erklärung die Möglichkeit des erklärten Gegenstandes aus innern Merkmahlen erkannt werden. So ist die (1) angegebene Sacherklärung zugleich eine genetische, auch sind die eigentlichen mathematischen Definitionen alle genetisch, indem sie alle die Erzeugungsart des Erklärten lehren; die andern sind blofs logische Definitionen, oder Erklärungen des Begriffs. Die genetischen Erklärungen geben aber nur immer Eine Erzeugungsart des Erklärten an, es kann aber deren zuweilen mehrere geben. Man lernt aber doch aus ihnen wenigstens Eine Art der möglichen Hervorbringung einer Sache, und daher sind sie von vorzüglichem Nutzen in solchen Fällen, wo uns daran gelegen ist, das Entstehen der Objecte zu veranlassen. Sobald eine genetische Erklärung von einem Erfahrungsgegenstande möglich ist, enthält sie auch ein Erzeugungsgesetz *a priori*, denn sie sagt nicht, wie der Gegenstand entsteht, sondern entstehen mufs. Dann ist aber der Gegenstand in Beziehung auf seine Erzeugung nicht empirisch. Hiernach läfst sich folgendes beurtheilen. Wer in sich selbst oder in andern Menschen Erkenntnisse, Gesinnungen, Gemüthsbewegungen, Fertigkeiten hervorbringen will, mufs die Erzeugungsart derselben studiren. Der Künstler mufs ebenfalls die Hervorbringungsart seiner Kunstwerke deutlich kennen. Prediger müssen sich eben-

falls genetiſche Erklärungen zu bilden ſuchen. In dieſen Beziehungen haben alſo genetiſche Erklärungen einen ganz vorzüglichen Werth, wenn ſie gleich zuweilen zu enge ſind, und nicht begrenzen (*definiunt*), ſo daſs mehrere Erzeugungsarten möglich bleiben (Steinbart Anleit. des menſchl. Verſt. 1. Th. §. 127.). Gemeiniglich verdienen ſolche Erklärungen nicht den Namen der genetiſchen; denn ſie lehren oft nur, was gemeiniglich geſchieht, nicht aber was geſchehen muſs. Grün iſt die Farbe, welche aus der Miſchung des Blauen mit dem Gelben entſteht, wäre nur dann genetiſch, wenn man das Geſetz (die Regel *a priori*) kennte, nach welchem aus blau und gelb grün werden muſs.

7. Die Bedingung: daſs der Gattungsbegriff (*genus*, *genre*) und der Begriff des ſpecifiſchen Unterſchiedes (*differentia ſpecifica*, *difference ſpecifique*) die Erklärung ausmachen ſollen, gilt nur in Anſehung der Namenerklärungen in der Vergleichung. Für die Sacherklärungen in der Ableitung gilt dieſe Regel nicht (L. 223.). S. übrigens: Erklärung und Begriff, 11—13.

Kant. Logik, §. 106. und 107. Anm. S. 221. ff.

Sachheit,

Realität, *realitas*, *realité*. Die Beſchaffenheit eines Gegenſtandes, daſs er zu den Objecten eines für uns möglichen Erkenntniſſes gezählt werden kann. S. Realität. Was dieſe Beſchaffenheit hat, heiſst eine Sache (U. 459.). S. auch Bejahung.

2. Das Wort Sache wird aber auch dem Wort Perſon entgegengeſetzt. Da heiſst Sache, in pſychologiſcher Bedeutung, dasjenige, was in ſeiner Vorſtellung nicht das Ich haben kann, der-

gleichen alſo die vernunftloſen Thiere ſind, mit denen man daher nach Belieben ſchalten und walten kann (A. 3.). Sache iſt, in juridiſcher Bedeutung, ein Ding, was keiner Zurechnung fähig iſt (K. XXIII.); was aber in ſeiner Vorſtellung nicht das Ich haben kann, iſt keiner Zurechnung fähig, und wir wiſſen nicht, ob Weſen möglich ſind, die in ihrer Vorſtellung das Ich haben können, ohne daſs ſie der Zurechnung fähig ſind. Denn eigentlich iſt es der Mangel an Zurechnungsfähigkeit, was etwas, in dieſer juridiſchen Bedeutung, zu einer Sache macht. Ein jedes Object der freien Willkühr, welches ſelbſt der Freiheit (Möglichkeit nach moraliſchen Geſetzen zu handeln) ermangelt, heiſst daher Sache (*res corporalis*), weil ihm ſeine Handlung nicht zugerechnet werden kann (K. XXIII.).

3. Auch bei den Weſen, deren Daſeyn nicht auf unſerm Willen beruht, fragen wir: wozu ſind ſie da? Weil wir nehmlich in der Natur organiſche, d. i. ſolche Weſen finden, in welchen jedes einzelne Glied für alle übrigen, und alle übrigen Glieder für dieſes einzelne, unentbehrlich ſind: ſo ſind wir durch die Beſchaffenheit unſres Verſtandes genöthigt, ſelbſt der Natur bei ihren Producten einen Zweck unterzulegen. Sind nun jene Weſen vernunftlos, ſo kann ihr Zweck, oder wozu ſie da ſind, nicht in ihnen ſelbſt liegen, d. i. ſie können nicht um ihrentwillen da ſeyn, und ſie haben alſo nur einen relativen Werth, d. i. einen ſolchen, der von dem Bedürfniſs andrer Weſen abhängt. Sie können daher nur als Mittel, und nicht als Selbſtzwecke, geſchätzt werden, und eben darum heiſsen ſolche Weſen, in moraliſcher Bedeutung überhaupt, Sachen, indem nur die Freiheit des Willens (die praktiſche Vernunft) ein Weſen zu einem abſoluten Zweck oder Selbſtzweck, ſo wie der Zurechnung fähig, machen kann (G. 65.). S. Perſonalität.

Sättigung,

ſatietas, ſaturatio, raſſaſſiement, ſaturation, Den Namen der Sättigung führt überhaupt derjenige Grad des Vergnügens, auf welchen Ekel folgt. Wenn man z. B. ein angenehmes Buch auf einmal durchlieſet, ſo folgt gemeiniglich Ekel darauf; man hat ſich alſo daran geſättigt. Wir ſättigen uns daher, wenn wir Speiſen genieſsen, eigentlich niemals, ſondern eſſen und trinken nur zur Genüge. Nur der Unmäſsige, der ſoviel genieſst, daſs ſein Magen nichts mehr aufnehmen will, ſättigt ſich. So ſagt man auch in der Chemie, ein Auflöſungsmittel iſt geſättigt, wenn es von einem Cörper ſoviel aufgelöſet hat, als es nur kann; z. B. das Waſſer mit Salz. Thut man, wenn das Waſſer mit Salz geſättigt iſt, noch mehr hinein, ſo bleibt dieſes letzte Salz unaufgelöſet.

Sagacität,

Nachforſchungsgabe, *ſagacitas, ſagacité.* Dieſen Namen führt das beſondere Talent, Beſcheid zu wiſſen, wie man gut ſuchen ſoll, um etwas zu entdecken, was entweder in uns ſelbſt oder anderwärts verborgen liegt (A. 158.). Sokrates ſoll dieſes Talent in einem ſehr hohen Grade beſeſſen haben, vorzüglich aber Jeſus (Joh. 2, 25.).

2. Die Sagacität iſt eine Naturgabe (ein Talent), vorläufig zu urtheilen (*judicii praevii*), wo die Wahrheit wohl möchte zu finden ſeyn (A. 158.). Der Arzt bedarf dieſer Naturgabe vorzüglich. Hippokrates beſaſs ſie in einem hohen Grade unter den ältern, unter den neuern Aerzten Boerhaave, von dem Zimmer-

mann (Von der Erfahrung in der Arzneikunſt, 1. Th. III. Buch. 4. Cap.) ſagt: daſs er von keinem Sterblichen in der Gröſse des Geiſtes und des Herzens jemals ſei übertroffen worden. Schwankende Merkmahle und von Andern unentdeckte Verhältniſſe ſind oft der Grund, über welchen ein ſcharfſinniger Geiſt von dem Bekannten zu dem Unbekannten ſteigt. Man prüft dieſe Merkmahle und dieſe Verhältniſſe, bis man, durch die praktiſche Kenntniſs einer Menge einfacher und zuſammengeſetzter Fälle, in der Aehnlichkeit der Theile die Aehnlichkeit des Ganzen findet (Zimmermann a. a. O. 2 Th. IV. Buch. 2. Cap.). Er zweifelt, wenn die wenigſten Wahrheitsgründe bekannt ſind, er geht zu Werke, wenn mehr Gründe gegeben ſind, als zur Gewiſsheit fehlen. Kleine Köpfe ſind dieſes Zweifels, Zweifler dieſer Wirkſamkeit unfähig. Der ſcharfſichtige d'Alembert ſetzt daher den Geiſt, der das Wahre nur erkennt, wenn es ihm gerade in die Augen fällt, ſehr weit unter den Geiſt, der es nicht nur in der Nähe ſieht, ſondern der es bei flüchtigen Merkmahlen in der Ferne ausſpürt und bemerkt (Zimmermann a. a. O. 2 Th. IV. Buch, 2. Cap.).

3. Die Sagacität iſt alſo das Talent, den Dingen auf die Spur zu kommen und die kleinſten Anläſſe der Verwandſchaft zu benutzen, um das Geſuchte zu entdecken oder zu erfinden (A. 158.). Wir ſehen einige Erſcheinungen, ihre Aehnlichkeiten, ihren Zuſammenhang, in den Wirkungen ihre Urſachen, und ſchlieſsen auf jeden andern noch neuen und unbekannten Fall durch die bekannten. So betrachtet derjenige, der Sagacität hat, die Natur durch die Analogie des Unterſchieds oder der Vergleichung. Der erſte Schritt z. B. zu der Kenntniſs einer noch im Dunkeln ſchwebenden Krankheit iſt die Vergleichung dieſer Krankheit mit einer andern, die ihr am nächſten liegt, auch die Mittel werden

in dieser Krankheit gegeben, die in der nächsten die besten sind. Die Aehnlichkeit der Fälle erklärt, daſs Krankheiten, welche in ihrer Natur gleich, aber nach den Theilen, auf welche sie fallen, verschieden sind, in ihrem Laufe, in ihren Zufällen, in ihrer Heilart, in ihren Heilmitteln, in ihrem Ausgang übereinkommen (Zimmermann, a. a. O.).

4. Die Logik der Schulen lehrt uns nichts hierüber. Aber ein Baco von Verulam gab ein glänzendes Beispiel an seinem Organon (*OO. opera S. I. Arnoldi. Lips.* 1694. *fol. p.* 265. *sqq.*) von der Methode, wie durch Experimente die verborgene Beschaffenheit der Naturdinge könne aufgedeckt werden. Er hat es daher auch überschrieben: von der Auslegung der Natur oder des Menschen Reich. Dieses Beispiel aber reicht nicht zu, eine Belehrung nach bestimmten Regeln zu geben, wie man mit Glück suchen solle. Denn wie soll man die Anzeigen auswittern, auf welche man die Principien, nach welchen man zu suchen hat, gründen muſs? Denn blind es zu wagen, oder auf gut Glück, ist wohl eine schlechte Anweisung zum Nachforschen. Da aber die Sagacität eine Naturgabe ist, so können gewisse Menschen den Schätzen der Erkenntniſs auf die Spur kommen, ohne daſs sie es gelernt haben oder andere lehren können (A. 158. f.).

Sammlen,

seine Gedanken, *colligere animum*, *recueillir ses esprits.* Seine Gedanken in Bereitschaft setzen, sie nach beliebiger Absicht zu benutzen (A. 133.).

Sanction,

ſanctio, *ſanction.* Die willkührliche, für ſich ſelbſt zufällige Verordnung eines fremden Willens (P. 233.), ſ. Religion und Pragmatiſch.

Sanfte Duldsamkeit

der Beleidigungen, *mitis injuriarum patientia*, *molle patience des injures.* Dieſen Namen führt die Entſagung auf harte Mittel, um der fortgeſetzten Beleidigung Anderer vorzubeugen. Sie iſt Wegwerfung ſeiner Rechte unter die Füſse Anderer, und Verletzung der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt (T. 137.).

Sanftmuth,

placiditas, *manſuetude.* Die Abneigung, Jemanden zu ärgern.

Satz,

Aſſertion, *aſſertio*, *propoſitio*, *enunciatio*, *propoſition.* Dieſen Namen führt eine eigene Hauptgattung der Urtheile, nehmlich das aſſertoriſche (folglich auch das apodiktiſche) Urtheil (L. 170.), z. B. ein jeder Cörper iſt theilbar; das Eiſen glühet. S. Möglichkeit, 2.

2. Die Logiker (Wolff vernünftige Gedanken von den Kräften des menſchl. Verſtandes §. 3.) hielten vor K. den Satz für ein mit Worten ausgedrücktes Urtheil (*iudicium verbis expreſ-*

ſum). Das iſt aber falſch; denn wir müſſen uns auch zu ſolchen Urtheilen, die wir nicht für Sätze ausgeben, in Gedanken der Worte bedienen, z. B. zu dem Urtheil: wenn ein Cörper einfach iſt. In dem bedingten Satze nehmlich: wenn ein Cörper einfach iſt, ſo iſt er unveränderlich, ſind die beiden Urtheile, aus denen er beſteht, doch keine Sätze, ſondern nur die Conſequenz in dieſem hypothetiſchen Urtheil macht dieſes ganze Urtheil zu einem Satz. Und doch muſs man die beiden Urtheile durch Worte denken. Das erſte Urtheil: wenn ein Cörper einfach iſt, wird nur aufgeſtellt, um zu ſehen, was daraus folgen würde, wenn er als Aſſertion, d. i. als Satz ausgeſagt würde. Das aſſertoriſche Urtheil, z. B. ein jeder Cörper iſt theilbar, behauptet eine Wirklichkeit, und ſagt alſo mehr aus, als das problematiſche, z. B. man denke ſich, ein jeder Cörper ſei theilbar; welches die Wirklichkeit unentſchieden läſst. Eben ſo kann man auch in disjunctiven Urtheilen die Glieder der Disjunction, die insgeſamt problematiſche Urtheile ſind, nicht Sätze nennen; aber wohl iſt das ganze disjunctive Urtheil ein Satz, denn es iſt aſſertoriſch. Das aſſertoriſche Urtheil ſteht alſo unter dem allgemeinen logiſchen Princip der Sätze: ein jeder Satz muſs gegründet (nicht ein bloſs mögliches Urtheil, welches nur keinen Widerſpruch enthalten darf) ſeyn; dies aber folgt aus dem Satze des Widerſpruchs, weil der Satz ſonſt kein Satz ſeyn würde (E. 16. *)). S. Urtheil.

3. Der Satz der Identität oder Einſtimmung (*principium identitatis*) iſt z. B. ein Satz, denn er behauptet: A iſt A, und iſt ſchon darum gegründet, weil ſein Gegentheil: A iſt nicht A, ein Widerſpruch iſt. Dagegen läſst ſich umgekehrt der Satz des Widerſpruchs, welcher auch ein Satz iſt, denn er behauptet: der Satz, A iſt nicht A, iſt falſch; nicht aus dem Satz der Identität ableiten.

Denn aus dem Satz: A ist A, folgt noch nicht, dafs der Satz: A ist nicht A, falsch sei; denn es ist die Frage: ob A nicht beides A und nicht A seyn könne. Der Satz des Widerspruchs ist unmittelbar gewifs, denn die Aufhebung des Prädicats in dem Satz: A ist nicht A, würde das Subject mit aufheben, und also nichts zum Denken übrig bleiben (Schulz Prüfung, I. Th. S. 78. *)), s. Identität.

4. Der Satz des Grundes (*principium rationis*): ein jeder Satz mufs gegründet seyn, ist selbst ein Satz. Er bestimmt aber nichts von Dingen, sondern ist ein blofs legischer Satz, der nichts weiter sagt, als: damit ein Urtheil ein Satz sei, mufs es zugleich als gegründet vorgestellt werden. Wenn dieser Satz nicht wäre, so gäbe es blofs problematische Urtheile und keine Sätze. Auch ist dieser Satz analytisch, denn das Subject: Satz, heifst ein assertorisches Urtheil, d. i. ein solches, welches logische Wirklichkeit aussagt. Das Prädicat: gegründet, aber, heifst logisch wirklich. Dieser Satz abstrahirt also von aller Beschaffenheit der Dinge, und mufs mit dem synthetischen Satz der Causalität in der Metaphysik: alle Veränderung mufs eine Ursache haben (real gegründet seyn), nicht verwechselt werden (E. 101. f.), wie es von Leibnitz, s. Leibnitz 4, I, Wolff (Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen §. 30. f.) und Baumgarten geschehen ist.

5. *A priori* ist ein Satz (*propositio a priori, proposition a priori*), wenn er aus dem menschlichen Erkenntnifsvermögen entspringt, und also nicht auf Erfahrung gegründet ist. Ein Cörper ist ausgedehnt, ist z. B. kein Erfahrungssatz, sondern *a priori;* denn er folgt aus dem Begriff eines Cörpers (C. 11.), s. Prädicat, 12.

6. Analytisch ist ein Satz (*propositio analytica, proposition analytique*), wenn sein Prädicat nur eben dasselbe enthält, was im Begriffe des Subjects dieses Satzes gedacht war (E. 89.). Die auf gültige Beweise gegründeten Sätze der bisherigen Metaphysik (z. B. in Baumgartens Metaphysik) waren alle analytisch (E. 90. Pr. 33.). Darum waren es aber auch keine eigentlich metaphysischen Sätze, denn diese müssen synthetisch seyn, weil eine Wissenschaft mehr liefern muss, als bloss logische Entwickelungen. Der Satz: alles Nothwendige ist ewig, ist ein solcher bisheriger metaphysischer, aber analytischer Satz, dessen Wahrheit durch blosse Entwickelung des Subjects: nothwendig, erkannt werden kann (E. 94.). Denn dessen Gegentheil an sich unmöglich ist, das kann auch zu keiner Zeit zufällig, d. h. sein Gegentheil möglich seyn. Eben so sind auch die Sätze: alle endliche Dinge sind veränderlich; das unendliche Ding ist unveränderlich; ein Cörper ist ausgedehnt und undurchdringlich; und, die Wesen der Dinge sind unveränderlich analytisch (E. 94. f. 97. *). S. Prädicat, 2. ff. und Analytisches Urtheil.

7. Demonstrable Sätze (*propositiones demonstrabiles, propositions démonstrables ou démontrables*) sind die, welche eines Beweises fähig sind (L. 172.). Z. B. die Erde ist sphärisch.

8. Empirisch ist ein Satz, oder ein Erfahrungssatz (*propositio empirica, proposition empirique*), wenn er auf Erfahrung gegründet ist. Mithin kann er niemals Nothwendigkeit und Allgemeinheit enthalten. Denn Erfahrung kann dergleichen nicht liefern. Dass es auf unsrer Erde zwischen den beiden Polarkreisen in 24 Stunden einmal Tag und Nacht werde, ist ein Erfahrungs-

satz, denn es ist eine Erfahrung, worauf sich dieser Satz gründet. Nun scheint er zwar Allgemeinheit zu haben, allein diese Allgemeinheit ist nur comparativ, d. i. vergleichungsweise mit dem Gegentheil, denn es hat noch keine Ausnahme von dieser Regel statt gefunden. Nur dann würde eine strenge Allgemeinheit möglich seyn, wenn auch das Gegentheil unmöglich wäre, so dass es gar nicht anders möglich wäre, und das so seyn müsste, dann würde auch keine Ausnahme davon statt finden. Eine solche Nothwendigkeit aber ist keine Sache der Erfahrung.

9. Exponible Sätze, undeutlich zusammengesetzte Sätze (*propositiones exponibiles s. explicabiles, propositions explicables*), sind solche, in denen eine Bejahung und Verneinung zugleich, aber versteckter Weise enthalten ist; so dass die Bejahung zwar deutlich, die Verneinung aber versteckt geschieht. In dem exponibeln Satz: wenige Menschen sind gelehrt, liegt

a. aber auf eine versteckte Weise der negative Satz: viele Menschen sind nicht gelehrt; und

b. der affirmative: einige Menschen sind gelehrt.

Die Natur der exponibeln Sätze hängt lediglich von den Bedingungen der Sprache ab, nach welchen man zwei Urtheile auf Einmal in der Kürze ausdrücken kann. Diese Sätze, die, wie an dem Beispiel gezeigt worden ist, exponirt werden müssen, gehören also in die Grammatik (L. 171.).

10. Indemonstrable Sätze (*propositiones indemonstrabiles, propositions indémonstrables ou indémontrables*) sind die, die keines Beweises fähig sind. Unmittelbar gewisse

Sätze ſind indemonſtrabel, und alſo als Elementarſätze anzuſehen (L. 172.). Z. B. ein Dreyeck iſt kein Quadrat.

11. Lehnſätze, Hülfsſätze (*lemmata, lemmes*) heiſsen Sätze, die in der Wiſſenſchaft, worin ſie als erwieſen vorausgeſetzt werden, nicht einheimiſch, ſondern aus andern Wiſſenſchaften entlehnt ſind (L. 175. f.). Sie ſind demonſtrable Sätze. So gebraucht man z. B. in der Trigonometrie zur Demonſtration eines gewiſſen Problems den arithmetiſchen Lehrſatz: daſs von zwei Zahlen die gröſsere aus der halben Summe und der halben Differenz, die kleinere aus der Differenz zwiſchen der halben Summe und der halben Differenz beider Zahlen beſtehe. Dieſer arithmetiſche Lehrſatz iſt in der Trigonometrie ein Lehnſatz.

12. Logiſch iſt ein Satz (*propoſitio logica, propoſition de Logique*), wenn er bloſs die Form des Denkens überhaupt, ohne irgend einen Gegenſtand in Betrachtung zu ziehen, betrifft (E. 53.). Die ganze Lehre von den Schlüſſen enthält z. B. nichts als logiſche Sätze, denn ſie betrifft die Form der Ableitung der Urtheile aus andern. Insbeſondere iſt der Satz: alle Schlüſſe ſind entweder unmittelbare oder mittelbare, ein logiſcher Satz, denn er giebt die beiden einzigen Arten der Ableitung eines Urtheils aus andern an. Man ſiehet, es wird dabei kein Gegenſtand des Denkens in Betrachtung gezogen, ſondern nur geſagt, wie wir überhaupt denken, die Gegenſtände, über welche gedacht wird, mögen ſeyn, welche man will.

13. Praktiſche Sätze (*propoſitiones practicae, propoſitions pratiques*) ſind die, welche eine Handlung ausſagen, wodurch, als nothwendige Bedingung deſſelben, ein Object möglich wird. Der Form nach gehö-

ren sie zur **Logik**, der **Materie** nach in die **Moral** (L. 171.).

14. **Synthetisch** ist ein Satz (*propositio synthetica*, *proposition synthetique*), wenn sein Prädicat mehr in sich enthält, als im Begriffe des Subjects wirklich gedacht wird; oder auch: wenn durch sein Prädicat etwas zu dem Gedanken des Subjects hinzugethan wird, was in demselben nicht enthalten war (E. 89.). Eigentlich metaphysische Sätze sind insgesammt synthetisch (E. 36.), s. Satz, analytischer. Die bisherige Metaphysik (z. B. Baumgartens) trug zwar auch mehr als zu viel synthetische, und unter diesen auch ganz wahre Sätze vor, hat sie aber niemals aus Gründen *a priori* bewiesen, und kann sie nicht beweisen, weil sie solche, als von Dingen an sich selbst gültig, aus ihren Begriffen beweisen will. Die Anschauung *a priori* ist die wesentliche Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen Sätze der Mathematik, die Anschauung *a posteriori*, aller Erfahrungssätze, und dass durch sie allein Erfahrung möglich ist, die wesentliche Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen Sätze der Metaphysik. Alle Wissenschaften enthalten, als solche, synthetische Sätze, blos die Logik ausgenommen (E. 90. ff.). Der Satz der Caussalität: alle Veränderung muss eine Ursache haben, ist ein synthetischer metaphysischer Satz, dessen Wahrheit blos dadurch erkannt werden kann, dass ohne ihn gar keine Erfahrung von Veränderung möglich seyn, sondern alle Veränderung für ein blosses Spiel unsrer subjectiven Vorstellungen gehalten werden würde. Ein synthetischer Satz ist also ein solcher Satz, durch den ich über den Begriff des Subjects hinausgehe und mehr von ihm sage, als in ihm gedacht war (P. 250.). So ist jeder Existenzialsatz, d. i. ein solcher, der das Daseyn wovon aussagt, synthetisch;

denn er ſagt aus, daſs auſser dem Begriff des Subjects, der im Verſtande gedacht wird, noch ein Gegenſtand auſser dem Verſtande geſetzt werde. Z. B. der Exiſtenzialſatz: es iſt ein Gott. Das Daſeyn iſt nehmlich etwas, was gar nicht im Begriffe des Subjects: Gott, liegt, denn man kann von etwas, alſo auch von Gott, den vollſtändigen Begriff haben, ohne zu wiſſen, ob auch ein ſolcher Gegenſtand exiſtire, als in dem Begriff gedacht wird. S. auch Analytiſches Urtheil, 16., Euklides, 4., Naturwiſſenſchaft, 4. und Metaphyſik, 1.

15. Tautologiſche Sätze (*propoſitiones tautologicae*) heiſsen diejenigen analytiſchen Sätze, in denen eine ausdrückliche (*explicita*) Identität der Begriffe iſt. Z. B. ein Menſch iſt ein Menſch. Sie ſind virtualiter leer oder Folgeleer; denn ſie ſind ohne Nutzen und Gebrauch (L. 174.).

16. Theoretiſche Sätze (*propoſitiones theoreticae*, *propoſitions théoriques*) heiſsen die, welche ſich auf den Gegenſtand beziehen, und beſtimmen, was demſelben zukomme oder nicht zukomme (L. 171.). So iſt z. B. ein Triangel iſt die Hälfte eines Parallelogramms von gleicher Grundlinie und Höhe, ein theoretiſcher Satz.

17. Transſcendental iſt ein Satz (*propoſitio transſcendentalis*, *propoſition transſcendentale*), wenn er ein ſynthetiſches Vernunfterkenntniſs nach bloſsen Begriffen und mithin diſcurſiv iſt (C. 750.). Synthetiſche Sätze, die auf Dinge überhaupt gehen, deren Anſchauung ſich *a priori* nicht geben läſst, ſind transſcendental (C. 748.). Demnach laſſen ſich transſcendentale Sätze niemals durch Conſtruction der Begriffe, ſon-

dern nur nach Begriffen *a priori* geben; durch Construction der Begriffe gegebene Sätze find mathematifch. Die transfcendentalen Sätze enthalten blofs die Regel, nach der eine gewiffe fynthetifche Einheit der Wahrnehmungen gefucht werden foll, d. i. desjenigen, was nicht *a priori* anfchaulich vorgeftellt werden kann. Sie können aber keinen einzigen ihrer Begriffe *a priori* in irgend einem Falle darftellen, fondern diefes nur *a pofteriori* (vermittelft der Erfahrung) thun, und die Erfahrung wird nach diefen fynthetifchen transfcendentalen Grundfätzen allererft möglich (M. I. 868.). Wenn man von einem Begriffe fynthetifch urtheilen foll, fo mufs man aus diefem Begriffe hinausgehen, und zwar zur Anfchauung, in welcher er gegeben ift. Denn, bliebe man bei dem ftehen, was im Begriffe gegeben ift, fo wäre das Urtheil blofs analytifch, f. Analytifches Urtheil. Man kann aber von dem Begriffe zu der ihm correfpondirenden reinen oder empirifchen Anfchauung gehen, um ihn in derfelben *in concreto* zu erwegen. Im erftern Fall erkennt man *a priori*, im letztern *a pofteriori*, was dem Gegenftande des Begriffs zukommt. Das erftere ift die rationale und mathematifche Erkenntnifs durch die Conftruction des Begriffs, das zweite die blofse empirifche und mechanifche Erkenntnifs, die niemals nothwendige und apodiktifche Sätze geben kann. So könnte man feinen empirifchen Begriff vom Golde zergliedern, oder herzählen, was man bei diefem Begriff wirklich denkt. Dadurch geht nun zwar in diefem Erkenntnifs eine logifche Verbefferung vor, aber es wird dadurch keine Vermehrung der Erkenntnifs oder kein Zufatz zu derfelben erworben. Man nehme aber die Materie, welche unter diefem Namen vorkommt, und ftelle mit ihr Wahrnehmungen an. Diefe wird nun verfchiedene fynthetifche, aber empirifche Sätze an die Hand geben, wodurch das Erkenntnifs vom Golde einen Zufatz er-

hält. Den mathematiſchen Begriff eines Triangels conſtruirt man, d. i. giebt ihn *a priori* in der Anſchauung, und erhält auf dieſe Weiſe eine ſynthetiſche und rationale Erkenntniſs. Aber ganz anders iſt es mit transſcendentalen Sätzen. Wenn nun der transſcendentale Begriff der Realität, Subſtanz, Kraft u. ſ. w. gegeben iſt, ſo bezeichnet er lediglich eine Art der Verknüpfung (Syntheſis) der empiriſchen Anſchauungen (die alſo *a priori* nicht gegeben werden können). Und ſo kann aus ihm nur ein Grundſatz der Syntheſis möglicher empiriſcher Anſchauungen entſpringen. Z. B. vermittelſt des transſcendentalen Begriffs der Urſache geht man wirklich aus dem Begriffe von einer Begebenheit (daſs etwas geſchieht) heraus, aber nicht zu der Anſchauung, die etwa den Begriff der Urſache *in concreto* darſtellte. Sondern der Begriff der Urſache bezeichnet lediglich eine Art der Verknüpfung der Zeitbedingungen überhaupt, die in der Erfahrung, dem Begriffe der Urſache gemäſs, gefunden werden. Man verfährt alſo bloſs nach Begriffen, und kann nicht durch Conſtruction der Begriffe verfahren; denn der Begriff der Urſache iſt eine Regel der Verknüpfung (Syntheſis) der Wahrnehmungen, die ſich *a priori* nicht geben laſſen (keine reine Anſchauungen ſind). Durch die transſcendentalen Sätze wird alſo alle ſynthetiſche Einheit der empiriſchen Erkenntniſs allererſt möglich, keine Anſchauung aber dadurch *a priori* gegeben (C. 749. f. M. I. 869.). Ein transſcendentaler Satz iſt alſo ein ſolcher, der die Art, wie der Verſtand die Form des Denkens ganz rein und ohne eine andere Quelle, als ſich ſelbſt, zu bedürfen, zur Erkenntniſs der Dinge *a priori* braucht (E. 53. ff.).

Kant. Logik, §. 30. Anm. 3. S. 170. — §. 33. S. 172. — §. 37. S. 174. §. 39. S. 175. f.

Kant. Ueber eine Entdeckung. 1. Abſchn. A. S. 16. *) — B. S. 36. — C. S. 53. f. — 2. Abſchn. S. 89. ff. — S. 93. ff. — S. 101. f.

Satz des Widerſpruchs,

ſ. Widerſpruch.

Satzung,

Statut (*ſtatutum*, *ſtatut*). Dieſer Name wird derjenigen Verordnung gegeben, die, ohne daſs der Befehl eines Obern vorher ergangen, nicht verbindend ſeyn würde (R. 138.). Alle ſogenannten levitiſchen Geſetze ſind Satzungen, denn hätte ſie Moſes nicht im Namen Gottes vorgeſchrieben, ſo würden ſie für die Iſraeliten nicht verbindend geweſen ſeyn, z. B. das: alles Fett iſt des Herrn (3. Moſ. 3, 16.).

2. Wenn es in der Religion Statuten giebt, d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen, die für unſre reine moraliſche Beurtheilung willkührlich und zufällig ſind: ſo kann es nur zum Behuf einer Kirche ſeyn, deren es verſchiedene gleich gute Formen geben kann. Dieſen ſtatutariſchen Glauben nun, der allenfalls auf ein Volk (z. B. die Juden) eingeſchränkt iſt, und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann, für weſentlich zum Dienſte Gottes überhaupt zu halten, und ihn zur oberſten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menſchen zu machen, iſt ein Religionswahn (ſ. Wahn). Die Befolgung eines ſolchen Religionswahns aber iſt ein Afterdienſt, d. i. eine ſolche vermeintliche Verehrung Gottes, wodurch dem wahren, von ihm ſelbſt geforderten Dienſt gerade entgegen gehandelt wird (R. 255. f.).

3. Jedes Geſetzbuch muſs Statuten, d. i. von der Willkühr eines Obern ausgehende (nicht aus der Vernunft entſpringende) Lehren enthalten. Denn die Geſetze müſſen doch von der Regierung ſanctionirt werden, weil ſie ſonſt nicht ſchlechthin Gehorſam fordern könnten, und dieſes gilt auch von dem Geſetzbuche, ſelbſt in Anſehung derjenigen öffentlich vorzutragenden Lehren, die zugleich aus der Vernunft abgeleitet werden können. Ein ſolches Geſetzbuch iſt nun für die chriſtliche Kirche die heilige Schrift inſonderheit neuen Teſtaments, ſie enthält die beſtändige, für jeden Chriſten zugängliche Norm, darnach er ſich richten kann, und folglich auch Statuten. Solche Statuten ſind z. B. die Verordnung der Taufe, des Abendmahls, des öffentlichen Gottesdienſts (F. 14. f.).

4. Daſs aber die Religion ſelbſt nie auf Satzungen gegründet werden könne, ſo hohen Urſprungs ſie immer ſeyn mögen, das erhellet aus dem Begriff der Religion ſelbſt, ſ. Religion. Nicht der Inbegriff gewiſſer Lehren als göttlicher Offenbarungen (denn der heiſst Theologie), ſondern der aller unſrer Pflichten als göttlicher Gebote (und ſubjectiv der Maxime, ſie als ſolche zu befolgen) iſt Religion. Darum iſt ſie aber auch nur eine einzige, und es giebt nicht verſchiedene Religionen, aber wohl verſchiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren ſtatutariſche Lehren, die nicht aus der Vernunft entſpringen können, d. i. verſchiedene Formen der ſinnlichen Vorſtellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluſs auf die Gemüther zu verſchaffen (F. 44. f.).

Scandiren,

Der Muſik ähnlich, tactmäſsig ſprechen. So ſind Verſe eine Rede, die ſcandirt wird, d. i.

die der Mufik ähnlich, tactmäfsig gefprochen wird. Verfe müffen fcandirt werden, d. i. man mufs die Feierlichkeit des Versbaues hören laffen. Und man mufs nicht fcandiren, wenn man Verfe liefet, d. i. die Feierlichkeit mufs nicht fo ins Affectirte fallen, dafs der Versbau dem Verftehen des Inhalts und den dadurch zu bewirkenden Gefühlen Eintrag thue (A. 198.).

Schadenfreude,

f. Qualificirt, 3.

Schalkhaft,

lofe, ift eine fonft artige Mannsperfon, wenn fie fich bisweilen die Freiheit nimmt, durch den kleinen Muthwillen ihrer Scherze einige feine Anfpielungen, die fich auf die Gefchlechterneigung beziehen, durchfchimmern zu laffen (S. II. 339.).

Scham,

pudor, *pudeur*. Mit diefem Namen belegt man diejenige Angft, die aus der Beforgnifs entfpringt, dafs man von einer gegenwärtigen Perfon verachtet werde. Es ift diefe Angft ein Affect, denn fie tritt plötzlich ein, und ift ein Gefühl der Unluft im gegenwärtigen Zuftande, welches im Subject die Ueberlegung nicht aufkommen läfst. Diefer Affect der Scham macht durch feine Heftigkeit zugleich unvermögend, das Uebel abzuwehren, und ift daher der eine von den beiden Affecten, die fich in Anfehung ihres Zwecks felbft fchwächen (*impotens animi motus*); der andere ift der Zorn. Wir

sympathisiren aber mit der Scham des Andern, als einem Schmerz, wenn er uns die Anreizung zu derselben erzählt, indem wir ihm in diesem Affect gegenwärtig sind (A. 209. 217. f.) Die falsche Scham ist die Verlegenheit (die Verwirrung) über das Bewusstseyn seiner Blödigkeit (des Mangels an Zutrauen zu sich selbst). Diese Verlegenheit ist auch ein Grad von Angst. Diese Scham kann sich Niemand abgewöhnen. Jeder ist verlegen, blöde zu erscheinen, und erröthet über seine eigene Blödigkeit. Die wahre Scham hat immer wahre Fehler, die man an sich bemerkt, zum Grunde.

2. Scham, als Leidenschaft, ist die durch die Vernunft des Subjects schwer oder gar nicht bezwingliche Neigung, sich selbst mit der Besorgniss, dass man von, auch nicht anwesenden, Personen verachtet werde, anhaltend aber vergeblich zu quälen (A. 209.). Z. B. wenn ein Schriftsteller sich mit der Besorgniss anhaltend aber vergeblich quält, dass ihn abwesende Gelehrte, wegen der Fehler, die er selbst in seiner herausgegebenen Schrift bemerkt, verachten werden. Die Vorwürfe des Gewissens über unsittliche Handlungen sind stets mit Scham begleitet.

Scharfsinn,

Scharfsinnigkeit, *acumen*, *subtilité de l'esprit.* Dies ist der Name des vorzüglichsten Talents, vermittelst der Urtheilskraft und des Witzes auch die kleinsten Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten zu bemerken, s. Subtilität. So gehört Scharfsinn dazu, das Abstracte in dem Concreten aufzufinden, s. Absondern und Concret. Dieser Scharfsinn kann zwar, als Naturgabe, nicht erworben (*non comparatur*), aber doch durch Uebung (*exercita-*

tione) geſchärft werden. Man kann auch Scharfſinn haben zu einer Art der Erkenntniſs und zu der andern nicht; der metaphyſiſche Scharfſinn reicht nicht hin zur Mathematik, und der mathematiſche Scharfſinn wieder nicht zur Metaphyſik, obwohl der letztere zur Schärfung des erſtern ſehr nützlich iſt (*Wolfii Pſych. ration.* §. 556. *not. p.* 478). Der Scharfſinn iſt aber nicht bloſs an die Urtheilskraft gebunden, ſondern kommt auch dem Witze zu, der dann ſcharfſinniger Witz (*perſpicacia*) heiſst; nur daſs er im erſtern Fall mehr der Genauigkeit (*cognitio exacta*) halber, im zweiten des Reichthums des guten Kopfs wegen, als verdienſtlich betrachtet wird, weshalb auch der Witz deſſelben blühend genannt wird, ſeine Urtheilskraft aber fruchtbar genannt werden könnte. Die Natur ſcheint nehmlich in ihren Blumen mehr ein Spiel und in ihren Früchten mehr ein Geſchäft zu treiben. Der gemeine und geſunde Verſtand macht weder Anſpruch auf Witz noch auf Scharfſinn, welche eine Art von Luxus der Köpfe abgeben, da hingegen jener ſich auf das wahre Bedürfniſs einſchränkt (A. 123.). Gegen Wolff (*Jus naturae P. I.* §. 228. *ſq. p.* 145. *ſq. et Ethica P. I. cap. III. p.* 279. *ſqq.*).

Schauſpiel,

ſpectaculum theatrale, *jeu de théâtre.* Ich habe bereits in dem Artikel Kunſt, ſchöne, 1. von der Verbindung der ſchönen Künſte in einem Schauſpiele das Nöthige beigebracht. Aber um der Vollſtändigkeit willen will ich noch folgenden Zuſatz machen, der jener Stelle noch mit zur Erläuterung dienen kann, und den ich aus Sulzers Theorie (Art. Schauſpiel) nehme.

Es war ſehr natürlich, daſs die ſchönen Künſte ſich des natürlichen Hanges der Menſchen zu

allen Gattungen der Schaufpiele bedienten, ihnen künftlich veranftaltete zu geben. Die frommen Eiferer und die finftern Moraliften, die alle zur Erholung und Aufmunterung der abgefpannten Seelenkräfte veranftaltete Schaufpiele verwerfen, bedenken nicht, was für wichtige Gelegenheiten, den Menfchen nützlich zu werden, fie den fchönen Künften nehmen wollen. Durch beftändige Unterhaltung und Verftärkung feiner innern Wirkfamkeit, felbft bei feinen Erholungen, wird der Menfch immer verftändiger, und vermehrt die Maffe feiner Vorftellungen und damit auch die Fertigkeit fie zu ordnen und Nutzen daraus zu ziehen.

Scheidung,

Zerlegung, Zerfetzung, *analyfis*, *analyfe*. Die Wirkung der Materien auf einander, fo fern fie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechfelfeitig die Verbindung ihrer Theile fo verändern, dafs diefer Einflufs auf einander die Abfonderung zweier (oder mehrerer) durch einander aufgelöfeten Materien zur Wirkung hat (N. 95.). Materien, auf die (fo weit unfre Erkenntnifs hierin reicht) keine andern Materien fo wirken, dafs jene fich dadurch noch in zwei Materien von einander fondern liefsen, nennt man Elemente. Man follte fie eigentlich unzerlegte Subftanzen nennen; denn ob wir fie gleich bis jetzt noch nicht in zwei Materien haben von einander fondern können, fo folgt doch daraus noch gar nicht, dafs diefes an fich unmöglich fei und fie abfolut einfach find; zumal da es gar nichts Abfolutes in der Natur giebt, indem diefes nur eine Idee ift (Trommsdorfs Chemie, 1. B. §. 22. S. 22.). S. Einfache, 8. und Zergliederung.

Schein,

Illufion, *illufio*, *illufion*, f. Erfcheinung, 4. und Idealismus, critifcher, S. 388. ff.

Aller Schein befteht darin, dafs der fubjective Grund des Urtheils für objectiv gehalten wird. Wenn ich z. B. an dem Saturn Henkel fehe, und ich darum behaupte, dafs er auch Henkel habe: fo ift mein Sehen der Grund meines Urtheils, der in mir liegt oder fubjectiv ift, indem er von meiner Stellung gegen den Saturn abhängt; ich halte diefen Grund aber für objectiv, d. i. ich halte dafür, dafs er im Saturn felbft liege, oder dafs der Saturn fo befchaffen fei, und fich daher mir fo darftelle. Diefe Verwechfelung des Orts des Grundes, dafs ich den Sitz deffelben in das Object verlege, da er fich doch in mir felbft befindet, ift der Schein. Die Selbfterkenntnifs der reinen Vernunft, in ihrem transfcendenten (überfchwenglichen) Gebrauch, ift das einzige Verwahrungsmittel gegen diefe Verirrung. Die Vernunft geräth nehmlich darein, wenn der fpeculative Verftand ihre Beftimmung misdeutet, und dasjenige transfcendenter Weife aufs Object an fich felbft bezieht, was nur ihr eigenes Subject und die Leitung deffelben in allem immanenten Gebrauch angeht (Pr. 127.).

2. Nichts kann alfo verkehrter feyn, als wenn man Erfcheinungen mit Schein verwechfelt, oder beides für einerlei hält, und meint, die Erfcheinungen wären ein blofser Schein, d. i. leere Täufchungen. Und doch ift aus einer folchen unverzeihlichen und beinahe vorfetzlichen Verwechfelung jener Einwurf gegen K. Lehrbegriff entftanden, er verwandele alle Dinge der Sinnenwelt (Erfcheinungen) in lauter Schein (Pr.

65.), f. Idealismus, critifcher, S. 388. Schein oder Illufion befteht in einem falfchen Urtheile, in welchem man einem Gegenftande ein Prädicat, das ihm blofs in Beziehung aufs Subject zukommt, an fich beilegt. So ift die Röthe und der Geruch der Rofe in Beziehung auf unfre Empfindung etwas Wahres und Reales, aber als etwas der Rofe an fich Zukommendes ein blofser Schein. Eben fo ift die tägliche und jährliche Bewegung der Sonne in Beziehung auf unfere äufsere Wahrnehmung etwas Wahres und Reales, aber als etwas der Sonne an fich Zukommendes ein blofser Schein. Nun find das Seyn im Raum und in der Zeit, mithin auch Coexiftenz und Succeffion, Ausdehnung, Geftalt, Schwere, Veränderung, Bewegung u. f. w. Prädicate, die einem Dinge blofs in Beziehung auf unfere Sinnlichkeit zukommen; alfo find fie als Prädicate der Dinge an fich blofs Schein und Täufchung. Dagegen kommen alle jene Prädicate den Dingen in Beziehung auf unfere Sinnlichkeit (d. i. als Erfcheinungen) fchlechterdings und nothwendig zu. Unfere Sinnlichkeit aber ift nichts negatives, nicht blofs Einfchränkung und Ohnmacht unferer Vorftellungskraft. Sie ift ein pofitives reales Anfchauungsvermögen, mithin ift auch alles aus demfelben Entfpringende etwas Reales. Alfo find alle jene Prädicate, als nothwendige Prädicate der Erfcheinungen oder finnlichen Gegenftände, nicht Schein und Täufchung. Sie find, als folche, etwas Wahres und Reales. Und zwar find fie das einzige Reale, wodurch fich die Dinge uns offenbaren, und wahre reale Gegenftände für uns werden können. Sie anzufchauen, wie fie an fich find, ift uns nicht gegeben. Aber diefes ift auch für uns entbehrlich, und dürfte wohl nur ein ausfchliefsendes Vorrecht Gottes feyn. Nur in diefem Wefen möchte die Anfchauung ganz intellectuell, d. i. ganz felbft-

thätig, und eben daher ein wirkliches Erschaffen der Gegenstände seyn, die es anschauet (Schultz Prüfung, B. II. S. 294. ff.). S. auch Beweis, I, 1. Daſs aber Schein auch nicht Wahrscheinlichkeit sei, findet man im Art. Scheinbarkeit.

3. Von der Logik des Scheins, s. Dialektik. Hier will ich darüber, und über die verschiedenen Arten des Scheins noch Folgendes bemerken. Die Erscheinungen entstehen durch die Sinne, der Schein durch den Verstand; die Erscheinungen sind reale Gegenstände, der Schein ist ein falsches Urtheil; die Sinne irren nicht, denn sie urtheilen nicht, und können also keinen Schein hervorbringen, der Verstand allein irrt auch nicht, denn er muſs seinen wesentlichen Gesetzen folgen, er schauet aber auch nicht an, und wird auch nicht sinnlich afficirt, und so entspringen auch nicht durch ihn und vermittelst desselben Erscheinungen und eben so wenig durch ihn allein Schein. Hätten wir also keine andere Erkenntniſskraft als den Verstand, so würde gar kein Schein möglich seyn. Allein es liegt, wie wir gesehen haben, auſser dem Verstande noch eine andere unentbehrliche Erkenntniſsquelle in uns. Das ist die Sinnlichkeit, die uns den Stoff zum Denken giebt, und dabei nach andern Gesetzen wirkt, als der Verstand. Der Schein entspringt nur aus dem unbemerkten Einfluſs der Sinnlichkeit auf den Verstand, oder genauer zu reden, auf das Urtheil. Die Sinnlichkeit, dem Verstande untergelegt, ist der Quell realer Erkenntnisse; denn sie ist das Object, worauf der Verstand seine Function anwendet. Aber die Sinnlichkeit, so fern sie auf die Verstandeshandlung selbst einflieſst, ist der Grund des Scheins und des daraus entspringenden Irrthums; denn sie bestimmt den Verstand zu einem falschen Urtheil. Man kann daher den Schein auch durch die Verleitung zum Irrthum erklären (Pr. 67.). Die

Sinnlichkeit macht nehmlich, daſs die ſubjectiven Gründe des Urtheils (z. B. das Sehen der Henkel des Saturn) mit den objectiven (z. B. daſs der Saturn vorhanden ſeyn muſs, die Gegenſtände ſich durchs Geſicht darſtellen u. ſ. w.) zuſammenflieſsen, und dieſe von ihrer Beſtimmung (den Gegenſtand zu erkennen, wie er iſt) abweichend machen. Was den Irrthum möglich macht, iſt alſo der Schein, nach welchem im Urtheile das bloſs Subjective mit dem Objectiven verwechſelt wird. Man kann das Urtheil mit einem bewegten Cörper vergleichen, der zwar für ſich jederzeit die gerade Linie in derſelben Richtung halten würde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer andern Richtung zugleich auf ihn einflieſst, in krummlinigte Bewegung ausſchlägt, ſ. Bewegung, krummlinigte. Um die eigenthümliche Handlung des Verſtandes von der Kraft zu unterſcheiden, die ſich mit einmengt, kann man ſich die Sache auch ſo vorſtellen: das irrige Urtheil oder der Schein iſt gleich der Diagonale zwiſchen zwei Kräften, die das Urtheil nach zwei verſchiedenen Richtungen beſtimmen, und gleichſam einen Winkel einſchlieſsen, ſ. Bewegung, zuſammengeſetzte, C. und Lehrſatz, Beweis, 3., Fall, auch: Einfache, 8. (C. 349. ff. M. I, 392.).

4. Empiriſch iſt der Schein (*illuſio empirica*, *illuſion empirique*), wenn er ſich bei dem empiriſchen Gebrauche ſonſt richtiger Verſtandesregeln vorfindet, ſo daſs die Urtheilskraft durch den Einfluſs der Einbildung in der Erfahrung verleitet wird. Ein ſolcher Schein iſt z. B. der optiſche, wenn man, unter andern, auf der See eine Wolke (Nebelbank) für eine Inſel hält (C. 351. L. 77.). Dieſer empiriſche Schein iſt gar nicht zu vermeiden. Wir können es z. B. nicht vermeiden, daſs uns das Meer in der Mitte nicht höher ſchei-

ne, als an dem Ufer; weil wir die Mitte des Meers durch höhere Lichtstrahlen sehen, als das Meer am Ufer. Eben so wenig kann der Astronom verhindern, daſs ihm der Mond im Aufgange nicht gröſser scheine, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird (C. 353. f.). Weil die subjective Vorstellung in der Anschauung leicht zu einem falschen Urtheil Veranlassung geben kann, so sagt man wohl: es scheint so; allein der Schein kommt nicht auf Rechnung der Sinne, sondern des Verstandes (Pr. 66.).

5. Logisch ist der Schein (*illusio logica, illusion de Logique*), wenn er in der bloſsen Nachahmung der Vernunftform besteht. So ist z. B. der Schein der Trugschlüsse ein logischer Schein. Er entspringt lediglich aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel. Sobald daher diese auf den vorliegenden Fall geschärft wird, so verschwindet er gänzlich (C. 353.).

6. Transscendental ist der Schein (*illusio transscendentalis, illusion transscendentale*), wenn er auf Grundsätze einflieſst, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt ist. In der Erfahrung haben wir allezeit einen Probirstein der Richtigkeit der auf sie angewendeten Grundsätze an der Erfahrung selbst, dieser fehlt uns aber bei dem Gebrauch solcher Grundsätze, mit denen wir über die Erfahrung hinausgehen wollen. Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung halten, nennt K. immanente; diejenigen aber, die die Grenzen der Erfahrung überfliegen wollen, transscendente. Die Critik der reinen Vernunft hat nun den Zweck, den Schein der transscendenten anmaſslichen Grundsätze aufzudecken (C. 351. ff. M. I. 393.). Der transscendentale Schein hört nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die

transſcendentale Critik deutlich eingeſehen hat, z. B. der Schein in dem Satze: die Welt muſs der Zeit nach einen Anfang haben. Die Urſache hiervon iſt dieſe: daſs in unſrer Vernunft (ſubjectiv als ein menſchliches Erkenntniſsvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Anſehen objectiver Grundſätze haben. Dadurch geſchieht es nehmlich, daſs die ſubjective Nothwendigkeit einer gewiſſen Verknüpfung unſerer Begriffe für eine objective Nothwendigkeit der Beſtimmung der Dinge an ſich ſelbſt gehalten wird. Dies iſt eine Illuſion, die gar nicht zu vermeiden iſt (C. 353. M. I. 394.). S. Vernunft. Die Principien der kritiſchen Philoſophie ſind das einzige Mittel, den transſcendentalen Schein zu verhüten. Er iſt es, durch den Metaphyſik von jeher getäuſcht worden iſt. Man hielt nehmlich Erſcheinungen, die doch bloſse Vorſtellungen ſind, für Sachen an ſich ſelbſt, und daraus erfolgten dann alle jene merkwürdigen Auftritte der Antinomie der Vernunft, die durch eine einzige Bemerkung gehoben wird. Dieſe iſt: daſs Erſcheinung, ſobald als ſie in der Erfahrung gebraucht wird, Wahrheit iſt; ſobald ſie aber über die Grenze der Erfahrung hinausgeht und transſcendent wird, nichts als lauter Schein hervorbringt (Pr. 69.).

Scheinbarkeit,

veriſimilitudo, vraiſemblance. Ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, in ſo ferne dieſelben gröſser ſind, als die Gründe des Gegentheils. Das Fürwahrhalten iſt das Urtheil, wodurch etwas als wahr vorgeſtellt wird (L. 98.). Die Gründe ſind das, warum es als wahr vorgeſtellt wird, und dieſe ſind unzureichend, wenn dabei immer noch das Bewuſstſeyn der Zufälligkeit oder der Möglich-

keit des Gegentheils des Urtheils ſtatt findet. Dann hat dieſes Gegentheil auch noch Gründe für ſich. Nun kann man entweder die Gründe für die Wahrheit des Urtheils und für ſein Gegentheil mit einander ihrer Gröſse nach mit den Gründen für das Gegentheil oder auch mit der Gröſse der zureichenden Gründe vergleichen, oder ihrem Verhältniſs nach mit den zureichenden Gründen; hat nun das Urtheil ein gröſseres Verhältniſs zu den zureichenden Gründen, als ſein Gegentheil, ſo iſt das Urtheil wahrſcheinlicher; hat das Urtheil aber gröſsere (mehr oder ſtärkere) Gründe für ſich, bloſs in Vergleichung mit den Gründen für das Gegentheil, ſo iſt es ſcheinbar (L. 126. f.).

2. Der Grund des Fürwahrhaltens kann nehmlich entweder objectiv oder ſubjectiv gröſser ſeyn, als der des Gegentheils. Man kann aber nur dadurch ausfindig machen, welches von beiden er ſei, daſs man die Gründe des Fürwahrhaltens mit den zureichenden vergleicht. Sind die Gründe des Fürwahrhaltens zwar gröſser als die des Gegentheils, aber nur in Vergleichung unter einander, und nicht in Vergleichung mit den zureichenden Gründen, die vom Object hergenommen ſind: ſo ſind ſie nur ſubjectiv gültig, das für wahr gehaltene hat nur Scheinbarkeit. Die Scheinbarkeit iſt bloſs die Gröſse der Ueberredung; bei ihr fehlt es aber an einem Maaſsſtab, weil hier die unzureichenden Gründe nicht mit den zureichenden, wie bei der Wahrſcheinlichkeit, ſondern mit den Gründen des Gegentheils verglichen werden (L. 127.).

3. Entweder ſind die Momente des Fürwahrhaltens gleichartig oder ungleichartig, das erſte findet nur im mathematiſchen, das letztere im philoſophiſchen Erkenntniſſe ſtatt. Im letztern giebt es kein Zählen und Meſſen (Numeriren), ſondern nur ein Schätzen (Ponde-

riren) der Gründe nach ihrer Wirkung aufs Gemüth (*argumenta non ſunt numeranda ſed ponderanda*); dies giebt aber nur ein Verhältniſs der einen Scheinbarkeit zur andern. Der Philoſoph muſs ſich daher bei unzureichenden Gründen bloſs mit der Scheinbarkeit begnügen, einem bloſs ſubjectiv und praktiſch hinreichenden Fürwahrhalten. Denn im philoſophiſchen Erkenntniſs läſst ſich wegen der Ungleichartigkeit der Gründe die Gröſse des Fürwahrhaltens nicht nach Maaſs und Zahl abmeſſen (L. 127. f.).

4. Die Scheinbarkeit, die bisher nicht von der Wahrſcheinlichkeit iſt unterſchieden worden, beruhet alſo darauf, daſs wichtigere Gründe für als wider die Wahrheit eines Satzes angeführt werden können. Auf das innere Gewicht kömmt dabei alles an. S. übrigens Wahrſcheinlichkeit, wo auch Beiſpiele für den Unterſchied zwiſchen Wahrſcheinlichkeit und Scheinbarkeit zu finden ſind.

Scheintod,

Aſphyxie, ἀσφυξια, *aſphyxia*, *aſphyxie*. Eine gänzliche Hemmung aller Empfindungen. Er iſt, ſo viel man äuſserlich wahrnehmen kann, nur durch den Erfolg von dem wahren Tod zu unterſcheiden (z. B. bei Ertrunkenen, Gehenkten, im Dampf Erſtickten, in der Ohnmacht) (A. 75.). Kann nehmlich die Empfindung wieder erweckt werden, ſo iſt es Scheintod. Das Wort Aſphyxie iſt griechiſch, vom *ἀ privativo* und σφυξις (Sphyxis) der Puls, das Aufhören des Pulsſchlags.

Schema,

σχημα, *ſchema*, *ſchême*. Die Vorſtellung von

einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff ſein Bild zu verſchaffen (C. 179. f.). Das Wort iſt griechiſch und heiſst Figur. Soll ein Gegenſtand für einen ſolchen erkannt werden, der unter einem gewiſſen Begriff enthalten *) iſt, z. B. ein Teller für cirkelförmig oder ein Menſch für ſterblich, ſo muſs die Vorſtellung des Gegenſtandes mit dem Begriff gleichartig ſeyn. Sie ſind beide gleichartig heiſst aber, der Begriff enthält dasjenige, was in dem Gegenſtande vorgeſtellt wird; denn das bedeutet eben der Ausdruck: der Gegenſtand ſei unter dem Begriff enthalten. So hat z. B. ein Teller mit dem rein geometriſchen Begriff des Cirkelförmigen, ein Menſch mit dem Begriff des Sterblichen Gleichartigkeit (C. 176. M. I, 192.).

2. Nun kömmt es bei dem theoretiſchen Gebrauch der Urtheilskraft darauf an, daſs alle ſinnliche Anſchauungen für ſolche erkannt werden, die unter den reinen Verſtandesbegriffen enthalten ſind, und daſs dieſe auf die erſtern angewandt werden; beide ſind aber ganz ungleichartig. Möglich muſs indeſſen doch die Anwendung der reinen Verſtandesbegriffe auf die Erſcheinungen in der Anſchauung ſeyn, und doch wird Niemand ſagen, die Cauſalität z. B. (als ein reiner Verſtandesbegriff) könne auch durch Sinne angeſchauet werden und ſei in der Erſcheinung enthalten. Die transſcendentale Doctrin der Urtheilskraft muſs daher zeigen, wie reine Verſtandesbegriffe auf Erſcheinungen überhaupt angewandt werden können, da doch die letztern aus einer ganz andern Quelle (den Sinnen) entſpringen (C. 176. f. M. I, 193.).

*) Ein Gegenſtand iſt unter einem Begriff enthalten, wenn in dieſem gedacht wird, was man in jenem anſchauet.

3. Es muſs alſo ein Drittes geben, was einerſeits mit dem reinen Verſtandesbegriff, andererſeits mit der Erſcheinung in Gleichartigkeit ſtehet. Dieſe vermittelnde Vorſtellung muſs rein, d. i. ohne alles Empiriſche, und einerſeits intellectuell, andererſeits ſinnlich ſeyn. Eine ſolche als intellectuell mit dem reinen Verſtandesbegriff, und als ſinnlich mit der Erſcheinung gleichartige Vorſtellung heiſst ein transſcendentales Schema *) (C. 177. M. I, 194.).

4. Der Verſtandesbegriff enthält reine ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen überhaupt, z. B. der Verſtandesbegriff der Cauſalität enthält die verknüpfende Einheit durch die Nothwendigkeit in die Succeſſion des Mannigfaltigen nach einer Regel gelegt wird, wodurch es unmöglich wird, dieſe Succeſſion zu verändern oder gar umzukehren. Die Zeit, als die formale Bedingung der Verknüpfung aller Vorſtellungen, enthält ein Mannigfaltiges *a priori* in der reinen Anſchauung. Nun wird die Zeit gänzlich *a priori* vermittelſt derjenigen Beſchaffenheit des Erkenntniſsvermögens, durch welche allein alle Erfahrung möglich iſt, beſtimmt, und dieſe transſcendentale Zeitbeſtimmung iſt theils mit dem reinen Verſtandesbegriffe, der die Ein-

*) Zwanziger (Kommentar über K. Crit. d. r. V. §. 82.) meint, wenn die Schemate die Subſumtion der Erſcheinungen unter die Kategorien möglich machten, ſo müſsten ſie nothwendig die Ungleichartigkeiten zwiſchen beiden vernichten, welches höchſt ungereimt wäre. Allein durch die Subſumtion ſollen die Erſcheinungen eben ſo wenig weder Schemate noch Kategorien werden, als ein Hund durch die Subſumtion unter ſeinen Begriff ſelbſt ein Begriff wird; ſondern es ſoll nur dadurch möglich werden, dasjenige in der Anſchauung und Erſcheinung durch den Verſtand vermittelſt der Anſchauung zu finden, was in dem Begriff gedacht wird. Der folgende vierte Abſatz des obigen Textes dieſes Artikels lehrt aber, daſs Zwanziger (§. 83.) falſch ſchematiſirt. U iſt unter K enthalten, weil U unter S und S unter K enthalten iſt.

heit derselben ausmacht, gleichartig, weil die Zeitbestimmung, wie der Verstandesbegriff, allgemein ist und auf einer Regel beruht *), theils ist sie aber auch mit der Erscheinung gleichartig, weil die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird nun eine Anwendung des reinen Verstandesbegriffs auf Erscheinungen möglich seyn vermittelst der transscendentalen Zeitbestimmung. Diese transscendentale Zeitbestimmung ist also das transscendentale Schema der reinen Verstandesbegriffe, welche die Subsumtion der Erscheinungen unter die reinen Verstandesbegriffe möglich macht, oder wodurch die sinnlichen Gegenstände als enthalten unter jenen Verstandesbegriffen gedacht (subsumirt) werden können (C. 177. f. M. I, 195.).

*) Braftberger (Untersuchungen über Kants Critik d. r. V. S. 180.) sagt, er bemerke hier eine grosse Lücke, weil zwischen der Zeit und dem Verstandesbegriffe keine Gleichartigkeit sei, folglich die Zeit nicht unter den Verstandesbegriff subsumirt werden, und so die transscendentale Zeitbestimmung oder das Schema entstehen könne. Allein die Zeit hat erstlich darin Gleichartigkeit mit dem reinen Verstandesbegriff, dass sie, obwohl Anschauung und nicht Begriff, dennoch *a priori* ist. Ferner ist aber nicht das *a priori* gegebene Mannigfaltige oder die Materie die Zeit, sondern diese Materie, verknüpft durch die transscendentale Einheit der Kategorien in einem Bewusstseyn, als eine Grösse, die Beschaffenheiten hat u. s. w. Wie aber die Verknüpfung des *a priori* gegebenen Mannigfaltigen der Zeit zu einem Gegenstand *a priori*, der dann erst Zeit heisst, durch die transscendentale Einbildungskraft, so vor sich gehet, dass er nun erst auch durch die Kategorien gedacht werden kann, findet man im Art. Einbildungskraft, 4. f. vergl. mit Kategorie, 38. Dieses ursprüngliche Verfahren der transscendentalen Einbildungskraft in der Verknüpfung des Zeitstoffs zu Zeit lässt sich, wie alles Ursprüngliche, nicht weiter erklären; ist aber von der Subsumtion der Zeit selbst unter die Verstandesbegriffe, welche ein Denken und Bestimmen, nicht ein Erzeugen, der Zeit ist, sehr unterschieden. Nur von der Möglichkeit, die Gegenstände der Erfahrung zu erkennen, handelt die Lehre vom transscendentalen Schematismus; obwohl allerdings diese Möglichkeit jene Erzeugung der Erscheinungen voraussetzt, von der aber, als etwas Ursprünglichem, nur ihre Nothwendigkeit geschlossen, nicht aber, so wenig als ihre Möglichkeit, begriffen werden kann.

5. Im Art. Kategorie, 42. 51. 52. und 60. ff. ist gezeigt worden, daſs die reinen Verſtandesbegriffe von bloſs empiriſchem und nicht von transſcendentalem Gebrauch ſeyn, d. i. daſs ſie nicht auf Gegenſtände an ſich ſelbſt (ohne einige Reſtriction auf unſre Sinnlichkeit) erſtreckt werden können. Denn

a. für alle Begriffe muſs ein Gegenſtand gegeben ſeyn;

b. Gegenſtände werden uns aber allein durch die Modification unſrer Sinnlichkeit gegeben;

c. reine Begriffe *a priori* müſſen noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des innern Sinnes) *a priori* enthalten, unter denen der reine Verſtandesbegriff allein auf irgend einen Gegenſtand *a priori* angewandt werden kann.

Dieſe formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der reine Verſtandesbegriff in ſeinem Gebrauch reſtringirt iſt, nennt nun K. das transſcendentale Schema dieſes Verſtandesbegriffs. Das Verfahren mit dieſen Schematen, oder den ſinnlichen Bedingungen, unter welchen reine Verſtandesbegriffe allein gebraucht werden können, hat er den Schematismus des reinen Verſtandes (zur Objectsbeſtimmung) genannt (C. 175. 178. f. M. I, 196.).

6. Das Schema überhaupt iſt an ſich ſelbſt jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft, aber es iſt doch darin vom Bilde zu unterſcheiden, daſs es keine einzelne Anſchauung (wie in der Erſcheinung oder der Nachbildung

derselben im Gemählde, oder auch der Abbildung der mathematischen Constructionen in den Figuren auf dem Papier), sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat. Fünf Puncte hinter einander sind z. B. ein Bild von der Zahl fünf. Das Schema eines Begriffs hingegen, z. B. einer Zahl überhaupt, ist mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäfs, eine Menge (z. B. Tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst. Und so ist es nun klar, was obige Erklärung des Schema eines Begriffs: es sei die Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, sagen wolle (C. 179. f. M. I. 197.). S. Bild.

7. In der That liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen (z. B. dem eines Triangels überhaupt, eines rechtwinklichten Triangels überhaupt u. s. w.) nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt, bei dem weder das Verhältnifs, noch die Lage der Seiten und der Winkel zu einander bestimmt ist, würde gar kein Bild desselben (bei dem alles bestimmt seyn mufs) jemals adäquat (völlig gemäfs) seyn. Denn das Bild würde nie die Allgemeinheit des Begriffs erreichen, welche macht, dafs dieser für alle (recht- oder schiefwinklichte, oder auch für jedes Verhältnifs der beiden übrigen Winkel zu dem rechten und unter einander) gilt, sondern immer nur auf einen Theil dieser Sphäre eingeschränkt seyn. Das Schema des Triangels kann daher niemals anderswo als in unsrer Einbildungskraft existiren, und ein solches Schema bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung reiner Gestalten im Raume; oder auch eine Methode, uns die Ge-

ſtalten im Raume in ihrer Allgemeinheit vorzuſtellen. Noch viel weniger erreicht ein Gegenſtand der Erfahrung oder Bild deſſelben jemals den empiriſchen Begriff, ſondern dieſer bezieht ſich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als die einem gewiſſen allgemeinen Begriffe gemäſse Regel der Beſtimmung unſerer Anſchauung. Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher unſere Einbildungskraft die Geſtalt eines gewiſſen vierfüſsigen Thiers allgemein vorzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige beſondere Geſtalt (z. B. des Pudels, Spitzes, Bolognesers, oder gar eines einzelnen Individuums), die nur die Erfahrung darbietet, oder auch auf jedes mögliche Bild eines Hundes *in concreto* eingeſchränkt zu ſeyn. Dieſes Schema eines Hundes muſs alſo von der Anſchauung des einzelnen Hundes *in concreto* wohl unterſchieden werden; denn die Realität unſrer empiriſchen Begriffe kann nicht durch jenes Schema, ſondern allein durch die einzelnen empiriſchen Anſchauungen der Hunde, von denen es abgezogen iſt, d. i. durch Beiſpiele in der Erfahrung dargethan werden. Dieſer Schematismus unſerer Einbildungskraft, in Anſehung der Erſcheinungen und ihrer bloſsen Form, iſt eine verborgene Kunſt in den Tiefen der menſchlichen Seele. Soviel läſst ſich nun zur Unterſcheidung des Schema von einem bloſsen Bilde ſagen: Das Bild iſt ein Product des empiriſchen Vermögens der productiven Einbildungskraft; das Schema ſinnlicher Begriffe (z. B. der Figuren im Raum) ein Product und gleichſam ein Monogramm (ſ. Ideal 4.) der reinen Einbildungskraft *a priori*, wodurch und wornach die Bilder allererſt möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelſt des Schema, welches ſie bezeichnen, verknüpft werden müſſen, und an ſich demſelben nicht völlig congruiren

(adäquat ſind). Dagegen iſt das Schema eines reinen Verſtandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann. Es iſt nehmlich nur die reine Syntheſis, gemäſs einer Regel nach Begriffen überhaupt, die der reine Verſtandesbegriff ausdrückt. Alſo iſt es ein Product der transſcendentalen Einbildungskraft, welches die Beſtimmung des innern Sinnes überhaupt nach Bedingungen ihrer Form (der Zeit) in Anſehung aller Vorſtellungen betrifft, ſofern dieſe der Einheit der Apperception gemäſs *a priori* in einem Begriff zuſammenhängen ſollten (C. 180. f. M. I. 198.). Das transſcendentale Schema iſt folglich eine Anſchauung *a priori*, wie alle Schemate, doch von ganz eigener Art, weil kein Bild deſſelben möglich iſt (P. 120. 122.). Die ſchematiſche Vorſtellungsart iſt nehmlich die eine Anſchauungsart *a priori*; die andere iſt die ſymboliſche. Denn alle Anſchauungen, die man Begriffen *a priori* unterlegt, ſind entweder Schemate oder Symbole, ſ. Darſtellung, 6. f.

8. K. hat alle dieſe Schemate nach der Ordnung der Kategorien und in Verknüpfung mit dieſen dargeſtellt, und man findet ſie in folgenden Artikeln (C. 181. M. I. 199.):

Das Schema der Kategorie der

a. Gröſse, die Zahl, ſ. Gröſse 5. u. Zahl;

b. Realität, der Zeitinhalt, ſ. Realität, 4., Qualität, 5. u. Limitation, 4.;

c. Subſtanz, die Beharrlichkeit, ſ. Subſtanz, 4. u. Beharrlichkeit;

d. Urſache, die nothwendige Zeitfolge, ſ. Dependenz, 2.;

e. Gemeinſchaft, das nothwendige Zugleichſeyn, ſ. Gemeinſchaft, 10.;

f. Möglichkeit, das Daseyn zu irgend einer Zeit, s. Möglichkeit, 6.;

g. Wirklichkeit, das Daseyn zu einer bestimmten Zeit, s. Daseyn, 6.;

h. Nothwendigkeit, das Daseyn zu aller Zeit, s. Nothwendigkeit, 4.

9. Wenn man diese Schemate betrachtet, so siehet man, dass das Schema einer jeden Kategorie eine gewisse Zeitbestimmung *a priori* nach einer Regel enthalte und vorstelle, nehmlich das Schema der

a. Grösse enthält und stellt die Erzeugung (Synthesis) der Zeit selbst, in der successiven Auffassung eines Gegenstandes, d. i. die Zahl vor;

b. Qualität, die Erzeugung (Synthesis) der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorstellung der Zeit, oder die Erfüllung der Zeit (Realität als Phänomen in der Zeit);

c. Relation, die Erzeugung des Verhältnisses der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d.i. nach einer Regel der drei Zeitbestimmungen, Beharrlichkeit, Zeitfolge und Gleichzeitigkeit);

d. Modalität, die Erzeugung der Zeit selbst, als das Correlat der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre; nehmlich zu irgend einer Zeit, zu einer bestimmten Zeit oder zu aller Zeit.

Die Schemate sind also nichts als Zeitbestimmungen *a priori* nach Regeln, und diese Regeln gehen bei dem Schema

α. der Quantität auf die Zeitreihe;

β. der Qualität auf den Zeitinhalt;

γ. der Relation auf die Zeitordnung;

δ. der Modalität auf den Zeitinbegriff, in Ansehung aller möglichen Gegenstände (C. 184. f. M. I. 208.).

10. Hieraus erhellet nun, dafs der Schematismus des reinen Verstandes durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft auf nichts anders hinauslaufe, als auf die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem innern Sinne, und so indirect auf die Einheit des Bewufstseyns. Das Bewufstseyn ist nehmlich eine Function des Verstandes, welche dem innern Sinn, der eine Receptivität der Sinnlichkeit ist, correspondirt. Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, den reinen Verstandesbegriffen Bedeutung (Beziehung auf Objecte) zu verschaffen; daher sind aber nun auch die Kategorien von keinem andern, als einem möglichen empirischen Gebrauche, weil die Zeit nur eine Form der Erfahrungsgegenstände ist. Und so dienen diese Schemate blofs dazu, die Erscheinungen durch Gründe einer *a priori* nothwendigen Einheit (wegen der nothwendigen Vereinigung alles Bewufstseyns in einem ursprünglichen) allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen (C. 185. M. I. 209.), s. Wahrheit, transscendentale. Es fällt also in die Augen, dafs die Schemate der Sinnlichkeit die reinen Verstandesbegriffe allererst realisiren, d. i. die Realität derselben darthun und bewirken, aber sie auch restringiren. Daher ist das Schema eigentlich das reine Phänomenon, oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes, in Uebereinstimmung mit dem reinen Verstandesbe-

griff. Die Schemate ſtellen alſo die Dinge nur vor, wie ſie **erſcheinen**, folglich haben die reinen Verſtandesbegriffe eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erſtreckte Bedeutung, wenn nur auf irgend eine andere Art als durch die Sinnlichkeit dieſer Bedeutung Gegenſtände correſpondiren könnten, auf die ſie zu beziehen wären. Allein ohne Schemate ſind die reinen Verſtandesbegriffe nur **Functionen des Verſtandes zu Begriffen**, ſtellen aber keinen **realen Gegenſtand** vor *) (C. 185. ff.), ſ. **Reſtringiren** u. **Vernunftbegriff**.

11. Noch giebt es ein **architectoniſches** Schema, d. i. **eine** *a priori* **aus dem Princip des Zwecks eines Syſtems von Erkenntniſſen beſtimmte weſentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Theile deſſelben**, wodurch z. B. die Idee des **Ganzen** dieſer Erkenntniſſe ausgeführt iſt. Man kann dieſem Schema ein **empiriſches** entgegenſetzen, nehmlich die Vorſtellung einer ſolchen Mannigfaltigkeit und Anordnung der Theile, welche nicht nach einer **Idee**, d. i. aus dem Hauptzweck der Vernunft **entworfen wird**, ſondern nach **zufällig ſich darbietenden Abſichten** (deren Menge man nicht voraus wiſſen kann); dieſes Schema giebt **techniſche** Einheit. Dasjenige

*) Sonderbar genug ſagt **Braſtberger** (a. a. O. S. 177.), der **Schematismus des reinen Verſtandes** ſei ein recht bewundernswürdiges Meiſterſtück von K. groſsem Schaffſinn; und (S. 182.) er ſei entweder eine künſtlich verſteckte Tautologie, oder ein bloſser metaphyſiſcher Roman. Dies rührt nehmlich daher, weil Braſtberger ſich einbildet, K. wolle durch dieſen Schematismus zeigen, unſere **ganze** Erkenntniſs liege in uns ſelbſt ſo *a priori*, daſs aller fremde Realgrund auſser unſerm Vorſtellen ausgeſchloſſen bleibe. Allein K. läſst dieſen Realgrund bloſs **problematiſch** und behauptet nur, es ſei unmöglich, ſein Daſeyn zu **erkennen**. Durch den Schematismus will er aber nur die Möglichkeit der **Erkenntniſs äuſserer Gegenſtände** zeigen.

Schema hingegen, was nur zu Folge einer Idee entspringt (wo die Vernunft die Zwecke *a priori* aufgiebt, und nicht empirisch erwartet) gründet architectonische Einheit. Was wir Wissenschaft nennen, hat ein Schema, welches den Umriss (das Monogramm) und die Eintheilung des Ganzen in Glieder, der Idee gemäss, d. i. *a priori*, enthält, und dieses von allen andern sicher und nach Principien unterscheiden muss. Diese Wissenschaft kann nun nicht technisch, d. i. nach der Aehnlichkeit des Mannigfaltigen, oder dem zufälligen Gebrauch der Erkenntniss *in concreto* zu allerlei beliebigen äussern Zwecken; sondern muss architectonisch, d. i. nach der Verwandtschaft und Ableitung von einem einigen obersten und innern Zwecke, der das Ganze allererst möglich macht, entspringen. (C. 861. f. M. I. 1003.). Ein solches Schema entspricht in der Ausführung sehr selten der Idee dessen, der eine Wissenschaft zu Stande bringen will; indessen hat doch jede ihr Schema, als ihren ursprünglichen Keim, in der sich durch die Wissenschaft bloss auswickelnden Vernunft (C. 862. 863.). S. übrigens Wissenschaft, Schwärmerei u. Typus.

Schematische Construction, Hypotyposе, s. Construiren und Darstellung.

Schematisiren,

schematizare, schematiser. Diesen Namen giebt K. dem Bestreben, einen Begriff durch Analogie mit etwas Sinnlichem fasslich zu machen, z. B. den Grad der Liebe Gottes zum menschlichen Geschlecht durch die höchste Aufopferung für Unwürdige (Joh. 3, 16.). So machen wir uns die übersinnliche Ursache einer Pflanze fasslich nach der Analogie mit

einem Künſtler in Beziehung auf ſein Werk, nehmlich dadurch, daſs wir jener Urſache Verſtand beilegen. Das Verfahren mit Schematen auf dieſe Art nennt K. den Schematismus der Analogie. Er dient zur Erläuterung, und wir können ihn nicht entbehren. Das Verfahren mit den Schematen, um dadurch Begriffe zu realiſiren oder in der Anſchauung darzuſtellen (ſ. Schema, 5.), heiſst der Schematismus der Objectsbeſtimmung. Er dient zur Erweiterung unſeres Erkenntniſſes. Den Schematismus der Analogie aber in den der Objectsbeſtimmmung verwandeln iſt Anthropomorphismus, der in moraliſcher Abſicht (in der Religion) von den nachtheiligſten Folgen iſt. Dies thut aber der, welcher nach der Analogie von dem, was dem Sinnlichen zukömmt, ſchlieſst, daſs es auch dem Gegenſtande zukomme, deſſen Begriff man durch das Schematiſiren faſslich machen will. Dann wird der Begriff *nicht* erläutert, ſondern vermeintlich erweitert. Ein ſolcher Schluſs würde wider alle Analogie laufen. Daraus, daſs wir ein Schema zu einem Begriffe, um ihn uns verſtändlich zu machen (durch ein Beiſpiel zu belegen), nothwendig brauchen, folgt ja nicht, daſs dieſes Sinnliche, welches im Schema dargeſtellt ward, auch dem Gegenſtande jenes Begriffs, als ſein Prädicat zukommen müſſe. Wir können nicht ſagen: ſo wie ich mir die Urſache eines organiſchen Geſchöpfs und überhaupt der zweckvollen Welt nicht anders faſslich machen kann, als nach der Analogie mit einem Künſtler in Beziehung z. B. auf eine Uhr, nehmlich dadurch, daſs ich ihm Verſtand beilege, ſo muſs auch die Urſache der Welt Verſtand haben. Das hieſse, der Urſache der Welt Verſtand beizulegen, iſt nicht bloſs eine Bedingung der Faſslichkeit meines Begriffs von derſelben, ſondern ſelbſt der Möglichkeit einer ſolchen Urſache. Zwiſchen dem

Verhältniſſe aber eines Schema zu ſeinem Begriffe und dem Verhältniſſe eben dieſes Schema zur Sache ſelbſt iſt gar keine Analogie, ſondern ein gewaltiger Sprung (μεταβασις εις ἀλλο γενος), der gerade in den Anthropomorphismus hineinführt (R. 81.*) ff.), ſ. Anthropomorphismus, 2. u. Analogie, 21. ff.

Schematismus,

ſ. Schema, 5. 7. 10. u. Schematiſiren.

Schenkende,

ſ. Schenkungsvertrag.

Schenkungsvertrag,

pactum donationis, donation. Derjenige Vertrag, wodurch ich das Mein, meine Sache (oder mein Recht) unvergolten (*gratis, gratuitement*) veräuſsere (K. 141.). Es iſt dies die eine der drei Arten von wohlthätigen Verträgen und heiſst auch die Verſchenkung (K. 120.). Auch iſt es einer der vier Fälle, wo das Urtheil, was an ſich und was vor einem Gerichtshof recht iſt, ganz verſchieden ausfällt (K. 140.). Es enthält dieſer Vertrag ein Verhältniſs von dem Schenkenden (*donans, donateur*), der eine Sache unvergolten veräuſsert, zu einem Andern, dem Beſchenkten (*donatarius, donataire*), nach dem Privatrecht, wodurch das Mein auf dieſen durch Annehmung des letztern (*donum, don*) übergeht, ſ. Beſchenkter. Daſs der Schenkende hierbei gemeinet ſei, zu der Haltung ſeines Verſprechens gezwungen zu werden, und alſo auch ſeine Freiheit umſonſt wegzuge-

ben, und gleichsam sich selbst wegzuwerfen, ist nicht zu präsumiren (*nemo suum iactare praesumitur*), und doch würde nach dem Recht im bürgerlichen Zustande dieser Zwang statt finden; denn da kann der Zubeschenkende den Schenkenden zu Leistung des Versprechens zwingen. In Ansehung des Rechts an sich, nach dem Privatrecht, kann also der Promittent nicht gezwungen werden, sein Versprechen, dass er etwas schenken wolle, zu halten; aber wohl nach dem öffentlichen Recht vor einem Gerichtshofe. Dass der Verschenkende zu diesem Zwange einwillige, kann der Gerichtshof nicht präsumiren, denn das wäre ungereimt; allein dieser muss bei seinem Spruch (Sentenz) stets auf das Gewisse sehen, und das ist das Versprechen des Promittenten und die Annahme des Promissars. Der Gerichtshof kann darauf nicht Rücksicht nehmen, ob sich der Verschenkende die Freiheit, von seinem Versprechen abzugehen, hat vorbehalten wollen, oder nicht. Denn solche Rücksichten würden dem Gerichtshofe das Rechtsprechen unendlich erschweren, oder unmöglich machen; der Verschenkende müsste sich daher jene Freiheit ausdrücklich vorbehalten haben.

Scherz,

facetiae, *facétie*, *plaisanterie*, *badinage*. Diejenige Stufe der Unterredung, da sie ein blosses Spiel des Witzes ist, und Lachen erregt (A. 249. f.). Die Vertraulichkeit unter Freunden, etwas an einander als Fehler zu belachen, ist nur eine Art des Scherzes (*raillerie*) (T. 147.).

Schicksal,

fatum, *destin*, *fatalité*. Die Nöthigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns un-

bekannten Urſache (Z. 47.), ſ. Fatalismus und Fatum.

Schismatiker,

ſchismaticus, *ſchismatique.* Dieſen Namen geben die Theologen denen, die in Anſehung der kirchlichen Form anders denken, als die Mitglieder der Kirche, und alſo in einer öffentlichen Spaltung mit der Kirche leben, ob ſie ſich zwar, der Materie nach, zu derſelben bekennen (F. 77.). So ſagt *Feuardentius* in den Anmerkungen zum Irenäus (*Adv. Haer. lib. IV. c.* 62.): Die Schismatiker ſind nicht wahre Glieder der katholiſchen Kirche, weil ſie, wie Irenäus will, auſser der Kirche ſind. S. Kirchenglaube, 5, b.

Schlaf,

dormitus, *sommeil.* Der Schlaf iſt derjenige Zuſtand der Schwächung des Sinnenvermögens eines geſunden Menſchen, daſs er unvermögend iſt, ſich der durch äuſsere Sinne gegebenen Vorſtellungen bewuſst werden zu können (A. 65.). Dies iſt die Worterklärung des Schlafs, oder diejenige Erklärung, welche dient, dieſen Zuſtand von jedem andern zu unterſcheiden. Die Sacherklärung, d. i. diejenige Erklärung des Schlafes, welche die Möglichkeit dieſes Zuſtandes, oder wie er durch eine Veränderung im Cörper erzeugt wird, angiebt, iſt noch nicht gefunden. Sie wäre Sache des Phyſiologen. Die Wirklichkeit lehrt hier, wie bey allen Phänomenen, die Möglichkeit; nehmlich daſs, aber nicht wie, der Schlaf möglich iſt. Der Zuſtand des Schlafs iſt nicht ein künſtlicher, ſondern ein natürlicher; der Menſch, und jedes Thier, iſt ſich alsdann der Vor-

ſtellungen nicht bewuſst, die durch äuſsere Sinne (das Gehör, das Gefühl und den Geruch) in ihn kommen, ſeine Empfindungen, die aus der Afficirung dieſer Sinne entſtehen, ſind zu ſtumpf, und er kann weder ſich, noch ſeine einzelnen Glieder willkührlich bewegen. Der Schlaf entſteht ſtufenweiſe. Zuerſt kommen wir in eine Art ſanfter Ruhe, wenn uns der Schlaf anwandelt, dies heiſst die Schläfrigkeit; hierauf werden unſre Empfindungen ſtumpf, d. h. wir fangen an zu ſchlummern; dann kommt die Zerſtreuung oder der Zuſtand des Traums, und endlich werden wir unthätig oder gerathen in den Zuſtand des tiefen Schlafs.

2. Es iſt merkwürdig, daſs der Schlaf Kälte verurſacht, und durch Kälte kommen wir in den Schlaf. Die Menſchen, welche erfrieren, erfrieren alle im Schlaf. Einige Thiere ſchlafen den Winter über, in welchen Schlaf die Kälte dieſe Thiere verſetzt; das Thier hat alsdann nicht mehr Wärme als die Luft. Es ſcheint daher der Schlaf aus Mangel an Lebenswärme zu entſtehen, denn indem man ſchlafen will, ſo friert man. Durch vielen Schlaf wird überhaupt das Blut zähe, und die Lebenswärme verringert die Erſcheinungen des Schlafs. Beim erſten Auftritt der Schläfrigkeit wird die Aufmerkſamkeit auf äuſsere Gegenſtände ſchwächer, aber eben darum wird nun das fortgeſetzte Spiel der Imagination deſto lebhafter. Im Wachen wirkt nehmlich die Imagination auch, aber ihre Bilder ſind dann nur etwa ſo hell, als ein Licht am hellen Tage. Junge Leute werden bange, beſonders wenn ſie anfangen zu ſchlafen und ſich in einer aufrechten Stellung befinden; vielleicht weil die Bruſt beklemmt und dadurch der Lunge die Ausdehnung erſchwert wird.

3. Der Schlaf iſt vom Schlummer nur dadurch unterſchieden, daſs man im Schlummer nicht

zu ſtumpfe Empfindungen hat, obgleich die Vorſtellungen, die man daraus macht, ganz gewöhnlich falſch ſind. Im Schlummer allein hat man Träume, deren man ſich noch bewuſst iſt, im tiefſten Schlaf träumen wir wahrſcheinlich auch, aber wir ſind uns dieſer Träume gar nicht bewuſst, weil die ſinnlichen Empfindungen dann zu ſtumpf ſind, als daſs wir uns derſelben bewuſst werden könnten. Im tiefen Schlaf ſind wir einem Todten ſehr ähnlich. Der Athemzug iſt dann ſehr langſam. Lange oder viel ſchlafen iſt freilich eben ſo viel Erſparniſs am Ungemach, was überhaupt das Leben im Wachen unvermeidlich bei ſich führt, und es iſt wunderlich genug, ſich ein langes Leben zu wünſchen, um es gröſstentheils zu verſchlafen. Aber das, worauf es hier eigentlich ankömmt, dieſes vermeinte Mittel des langen Lebens, die Gemächlichkeit, widerſpricht in ſeiner Abſicht ſich ſelbſt. Wenn man im Schlaf von ſelbſt aufwacht, ſo iſt es darum ſehr rathſam, daſs man gleich aufſtehe, und den Schlaf lieber auf eine andere Zeit verſchiebe; denn das wechſelnde Erwachen und wieder Einſchlummern in langen Winternächten giebt dem Nervenſyſtem oder Nervenſaft jedesmal und alſo zu oft eine andere Richtung, und veranlaſst dadurch ein Nervenfieber. Es iſt daher für das ganze Nervenſyſtem lähmend, zermalmend und in täuſchender Ruhe krafterſchöpfend, mithin die Gemächlichkeit hier eine Urſache der Verkürzung des Lebens. Das Bett iſt das Neſt einer Menge von Krankheiten und vieles Schlafen macht ſchläfrig (F. 174. f.).

4. Urſachen des Schlafs. Alle Empfindungen geſchehen durch die Nerven, ihre Wurzel iſt im Gehirn, und der Hauptſtamm die *medulla oblongata.* Es ſcheint im Gehirn die Fabrik des Nervenſafts zu ſeyn. So wie ein Baum, wenn man ihm ein Stück Wurzel wegnimmt, doch noch blüht, ſo hat man Beiſpiele, daſs Menſchen, die einen guten Theil vom Gehirn verloren haben, doch noch

leben. Das Gehirn bestehet aus zwei Theilen, dem grofsen oder Vordergehirn (*cerebrum*) und kleinen oder Hintergehirn (*cerebellum*). Im Vordergehirn scheinen alle Organe der Empfindsamkeit und der willkührlichen Bewegungen zu seyn; so wie im Hintergehirn alle Lebenssäfte und Principien des Lebens. Man hat grausame Experimente mit Thieren gemacht, die dieses beweisen. Man nehme z. B. an einem Hunde den Theil der Hirnschale weg, der das Vordergehirn bedeckt, und drücke ihn sanft auf das Vordergehirn, so geräth er gleich in Schlaf. Es scheint hieraus zu folgen, dafs denen, welche die Schlafsucht (Lethargie) haben, das Vordergehirn gedrückt seyn müsse. Des Tages verschwenden wir den Nervensaft, der Schlaf verursacht nun eine solche Abspannung, dafs sich der Nervensaft wieder sammlen kann; daher ist die Abspannung im Schlafe zugleich eine Kräftesammlung zu erneuerter äufserer Sinnenempfindung, wodurch sich der Mensch gleich als neugebohren in der Welt sieht, aber mit dieser Abspannung geht wohl ein Drittheil unserer Lebenszeit unbewufst und unbedauert dahin (A. 65.).

5. Die äufsern Ursachen des Schlafes sind:

a. einförmige Bewegungen. Die Einförmigkeit der Bewegungen macht nehmlich, dafs man nicht mehr aufmerksam ist, folglich die äufsern Gegenstände nach und nach aufhören uns zu beschäftigen; und so entsteht der Schlaf. Daher die Zuhörer am ersten einschlafen, wenn der Prediger in einem einförmigen Ton redet, wenn er auch gewaltig, aber doch einförmig, fortschreiet;

b. alles, was unserm Lebenssaft eine andere Richtung giebt. Daher das Essen schläfrig macht. Weil aber der Schlaf abkühlt, so ist es nicht rathsam, gleich nach dem Essen (lange) zu schlafen. Hingegen ist es sehr gut, lange bei

Tische zu sitzen nach dem Essen, und sich mit Sachen zu unterhalten, die nicht viel Nachdenken erfordern. Man mag auch gern bei Tische lachen, folglich führt schon die Natur darauf, dass das Lachen zur Verdauung hilft. Des Morgens hingegen bei nüchternem Magen mag man manchem schlecht mit dem Lachen ankommen, zu dieser Tageszeit sind lächerliche Sachen nicht angenehm.

Die innere Ursache des Schlafs ist, dass den Tag über der Lebenssaft aus unserm Gehirn zu den Organen der Empfindungen und willkührlichen Bewegungen tritt. Nun erschöpft sich dadurch nach und nach aller Lebenssaft, dann geräth der Mensch in Schlaf. Während des Schlafs erzeugt sich wieder neuer Lebenssaft im Gehirn, fliesst ins Vordergehirn, und dann wacht der Mensch auf (Mnscrpt.).

6. Der widernatürliche Zustand einer Betäubung der Sinnenwerkzeuge, welche einen geringern Grad der Aufmerksamkeit auf sich selbst als im natürlichen zur Folge hat, ist ein Analogon der Trunkenheit. Daher nennt man den, der aus einem festen Schlaf schnell aufgeweckt wird, schlaftrunken. Er hat dann noch nicht seine völlige Besinnung. Aber auch im Wachen kann Jemanden eine plötzliche Verlegenheit sich zu besinnen anwandeln. Man weiss dann nicht, was man in einem unvorhergesehenen Falle zu thun habe, d. i. der ordentliche und gewöhnliche Gebrauch des Reflexionsvermögens wird gehemmt. Dies bringt einen Stillstand im Spiel der Sinnenvorstellungen hervor, der wie ein augenblicklich anwandelnder Schlaf anzusehen ist. Man sagt dann, der Mensch ist aus der Fassung gebracht, ist ausser sich (vor Freude oder Schreck). Auch sagt man: er ist perplex, verdutzt, verblüfft (A. 65. f.).

7. Im Schlaf ein unwillkührliches Spiel seiner Einbildungen seyn, heisst träumen (A. 67.).

Iſt man im Wachen ein ſolches Spiel ſeiner Phantaſie, ſo verräth das einen krankhaften Zuſtand. Der Schlaf ſcheint allen Thieren, ja ſelbſt den Pflanzen (nach der Analogie der letztern mit den erſtern), zur Sammlung der im Wachen aufgewandten Kräfte nothwendig. Aber eben das ſcheint auch der Fall mit den Träumen zu ſeyn. Die Lebenskraft würde erlöſchen und der tiefſte Schlaf müſste zugleich den Tod mit ſich führen, wenn ſie im Schlafe nicht durch Träume immer rege erhalten würde. Wenn man ſagt: einen feſten Schlaf ohne Träume gehabt zu haben, ſo heiſst das nur, man erinnere ſich gar nicht der Träume beim Erwachen. Dies kann einem auch wohl, wenn die Einbildungen ſchnell wechſeln, im Wachen begegnen. Man kann nehmlich in einem Zuſtande der Zerſtreuung ſeyn, ſo daſs man, mit ſtarrem Blick eine Weile auf denſelben Gegenſtand geheftet, beim Erwachen davon glaubt nichts gedacht zu haben. Wir würden wähnen, in zwei verſchiedenen Welten zu leben, wenn es nicht beim Erwachen in unſern Träumen viele Lücken (aus Unaufmerkſamkeit übergangne verknüpfende Zwiſchenvorſtellungen) gäbe, und wir in der folgenden Nacht da wieder zu träumen anfingen, wo wir es in der vorigen Nacht gelaſſen haben. Das Träumen iſt eine weiſe Veranſtaltung der Natur, zur Erregung der Lebenskraft durch Affecten, die ſich auf unwillkührlich gedichtete Begebenheiten beziehen. Während deſſelben ſind die auf der Willkühr beruhenden Bewegungen des Cörpers, nehmlich die der Muskeln, ſuſpendirt. Nur muſs man die Traumgeſchichten nicht für Offenbarungen aus einer unſichtbaren Welt anſehen (A. 80. f.).

Schlaftrunken,

ſ. Schlaf. 6.

Schlag,

besonderer, Menschenschlag, *varietas nativa*, *variété native*. Jede Abartung, welche mit andern zwar halbschlächtig erzeugt, aber durch die Verpflanzung nach und nach erlischt, heifst ein besonderer Schlag. Die Beschaffenheit des Bodens (Feuchtigkeit oder Trockenheit), ingleichem der Nahrung, bringen nach und nach einen solchen erblichen Unterschied oder Schlag unter Thiere einerlei Stammes oder Race. Man findet, dafs diese Abartungen sich vornehmlich in der Gröfse, der Proportion der Gliedmafsen (plump oder geschlang) und im Naturell äufsern. Alles dieses artet zwar in der Vermischung mit Fremden halbschlächtig an, verschwindet aber auf einem andern Boden und bei anderer Nahrung (selbst ohne Veränderung des Klima) in wenig Zeugungen. Ein solcher Schlag der Menschen ist nach Verschiedenheit jener Ursachen in eben demselben Lande blofs nach den Provinzen kenntlich (wie sich z. B. die Böotier, die einen feuchten, von den Atheniensern unterschieden, die einen trocknen Boden bewohnten). Diese Verschiedenheit ist freilich oft nur einem aufmerksamen Auge kenntlich (S. III. 69. f.), f. Menschenschlag.

2. Die Menschengattung kann also in Racen oder Abartungen (*progenies classifica*), und diese in verschiedene Menschenschläge (*varietas nativa*) abgetheilt werden. Diese letztern enthalten aber keine unausbleiblichen Kennzeichen, die sich nach einem anzugebenden Gesetze vererben. S. Menschenschlag, 2.

Schlauigkeit,

Verschlagenheit, Verschmitztheit, *astutia*, *versutia*, *ruse*. Die Geschicklichkeit, An-

dere zu betrügen (A. 129.). Diese Geschicklichkeit haben z. B. Schatzgräber, Goldmacher und Lotteriehändler. Die Frage ist nun: ob der Betrüger klüger seyn müsse, als der, welcher leicht betrogen wird, und der letztere der Dumme sei. In dem Sprichwort: wenn die Narren zu Markte kommen, so lösen die Kaufleute Geld, wird unter dem Narren der Treuherzige verstanden, welcher leicht vertraut (glaubt). Diese Benennung ist aber sehr ungebührlich. Der Betrüger ist eigentlich der Narr; denn darum keinem andern Menschen zu trauen, weil mich einer betrogen hat, ist Misanthropie (A. 129.).

2. Es giebt Betrüger, die sich durch einen grossen Betrug auf einmal in den Stand zu setzen wussten, keines Andern und seines Zutrauens mehr zu bedürfen. Dergleichen war z. B. Jener, der bei Etablirung eines grossen Seehandels auf Actien mit der Casse davon ging, sich in einem fremden Staat niederliess und daselbst in grossem Wohlstande lebte In diesem Fall ist der Charakter eines solchen Betrügers zwar ganz anders; aber er selbst darum nicht minder ein Narr; denn statt dass jener, der sich durch seinen Betrug um andrer Zutrauen bringt, sich eigentlich selbst betrügt und daher ausgelacht zu werden verdient, wird dieser, der seines Glücks wegen Andrer Zutrauen nicht mehr bedarf, doch von rechtlichen Menschen angespieen, wobei doch auch eben kein dauernder Vortheil ist (A. 129.).

Schlechthinböse,

s. Hang, 9. b.

Schlechthingut,

s. Gutes.

Schlufs,

Syllogismus, *ratiocinium*, *fyllogismus*, *fyllogisme.* Man nennt jede Ableitung (*deductio*) eines Urtheils aus einem andern, welches durch eine befondere Function des Denkens (das Schliefsen) gefchieht, einen Schlufs. Bei jedem Schlufs ift

a. ein Satz, der zum Grunde liegt. z. B. alle Menfchen find fterblich;

b. ein anderer Satz, der aus jenem gezogen wird, und die Folgerung heifst, z. B. ich bin fterblich;

c. die Schlufsfolge oder Confequenz, nach welcher die Wahrheit des zweiten Satzes mit der Wahrheit des erften unausbleiblich verknüpft wird, z. B. weil ich ein Menfch bin, fo bin ich fterblich. Liegt die Folgerung in dem erften Urtheil fo, dafs es zur Ableitung daraus keines vermittelnden Urtheils bedarf, fo heifst der Schlufs unmittelbar (*confequentia immediata*); ift aber noch ein vermittelndes Urtheil zu diefer Ableitung nöthig, fo heifst der Schlufs mittelbar (*confequentia mediata*). Bei dem letztern nehmlich find, aufser den in dem zum Grunde liegenden Urtheil enthaltenen Begriffen, noch andere zur Herleitung des neuen Erkenntniffes nöthig. Unmittelbare Schlüffe heifsen auch Verftandesfchlüffe; alle mittelbare Schlüffe hingegen find entweder Vernunftfchlüffe, oder Schlüffe der Urtheilskraft (L. 178 f. C. 359. f. M. I. 404.).

2. I. Verftandesfchlüffe. Im Verftandesfchluffe wird die blofse Form der Urtheile verändert, die Materie derfelben (Subject

und Prädicat) bleibt unverändert dieſelbe. Alle mittelbaren Schlüſſe haben nehmlich der Materie nach ganz unterſchiedene Urtheile, indem bei ihnen ein neuer Begriff als vermittelndes Urtheil, oder als Mittelbegriff hinzukommen muſs.

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Alſo iſt auch Cajus ſterblich;

iſt daher kein unmittelbarer Schluſs. Denn Cajus und Menſch iſt nicht einerlei Subject, und ich brauche daher noch erſt das vermittelnde und wieder ganz veränderte Urtheil: Cajus iſt ein Menſch. Die Verſtandesſchlüſſe erlauben zwar auch ein vermittelndes Urtheil (*judicium intermedium*); aber alsdann iſt daſſelbe bloſs tautologiſch (das Prädicat und Subject vollkommen einerlei). Wie z. B. in dem unmittelbaren Schluſſe:

Alle Menſchen ſind ſterblich;

Vermittelndes tautologiſches Urtheil:

Einige Menſchen ſind Menſchen;
Alſo ſind einige Menſchen ſterblich (L. 179. f.).

3. *Modi* der Verſtandesſchlüſſe. Die Verſtandesſchlüſſe gehen durch alle Claſſen der logiſchen Functionen des Urtheilens, und ſind folglich in ihren Hauptarten beſtimmt durch die vier Momente der Kategorien. Wir haben alſo:

a. Verſtandesſchlüſſe in Beziehung auf die Quantität der Urtheile (*per iudicia ſubalternata*). In dieſen ſind die beiden Urtheile der Quantität nach unterſchieden, und es wird hier das beſondere Urtheil aus dem allgemeinen abgeleitet, dem Grundſatze zufolge: Vom Allgemeinen gilt der Schluſs auf das Beſondere (*ab univerſali ad particulare valet conſequentia*).

Alle Menſchen ſind ſterblich;
Alſo ſind einige Menſchen ſterblich;

iſt ein ſolcher Verſtandesſchluſs in Beziehung auf die Quantität der Urtheile. Das zweite Urtheil heiſst unter dem erſten enthalten (*iudicium ſubalternatum*); beſondere Urtheile ſind nehmlich unter allgemeinen, und einzelne unter beſondern und unter allgemeinen enthalten.

b. Verſtandesſchlüſſe in Beziehung auf die Qualität der Urtheile (*per iudicia oppoſita*). Bei den Verſtandesſchlüſſen dieſer Art betrifft die Veränderung die Qualität der Urtheile und zwar in Beziehung auf die Entgegenſetzung oder Oppoſition betrachtet. Wir haben aber drei ſolche logiſche oder analytiſche Oppoſitionen, ſ. Oppoſition, 2.; folglich giebt es auch drei Verſtandesſchlüſſe durch entgegengeſetzte Urtheile:

α. Verſtandesſchlüſſe durch contradictoriſche Urtheile (*per iudicia contradictorie oppoſita*), ſ. Oppoſition, 2;

β. Verſtandesſchlüſſe durch conträre Urtheile, ſ. Oppoſition, 3;

γ. Verſtandesſchlüſſe durch ſubconträre Urtheile, ſ. Oppoſition, 10.

Verſtandesſchlüſſe durch gleichgeltende Urtheile (*iudicia aequipollentia*) können eigentlich keine Schlüſſe genannt werden: z. B.

Nicht alle Menſchen ſind tugendhaft;
Einige Menſchen ſind alſo nicht tugendhaft;

denn nicht alle und einige nicht bedeutet einerlei und giebt folglich keinen Schluſs.

c. Verſtandesſchlüſſe in Beziehung auf die Relation der Urtheile (*per iudicia converſa, ſ. per converſionem*). Dieſe unmittelbaren Schlüſſe

durch Umkehrung beſtehen in der Verſetzung der Subjecte und Prädicate in den beiden Urtheilen. Bei der Umkehrung wird die Quantität der Urtheile entweder verändert, dann iſt das Umgekehrte (*converſum*) von dem Umkehrenden (*convertente*) der Quantität nach unterſchieden, und die Umkehrung heiſst eine veränderte (*converſio per accidens*); oder die Quantität bleibt unverändert, dann heiſst die Umkehrung eine reine (*converſio ſimpliciter talis*). In Abſicht auf die Verſtandesſchlüſſe durch die Umkehrung gelten aber folgende Regeln:

α. Bei allgemein bejahenden Urtheilen iſt nur eine veränderte Umkehrung möglich, weil nur Einiges vom Prädicat in dem Begriff des Subjects enthalten iſt.

β. Bei allgemein verneinenden Urtheilen iſt eine reine Umkehrung möglich, weil hier das Subject aus der Sphäre des Prädicats herausgehoben wird.

γ. Bei particular bejahenden Urtheilen iſt eine reine Umkehrung möglich, denn es iſt nur ein Theil der Sphäre des Subjects dem Prädicat ſubſumirt, und es läſst ſich auch nur ein Theil der Sphäre des Prädicats dem Subject ſubſumiren.

Ex. zu α: Alle Menſchen ſind ſterblich;
Alſo ſind einige Sterbliche Menſchen.

Ex. zu β. Kein Menſch iſt ein Engel;
Alſo iſt kein Engel ein Menſch.

Ex. zu γ. Einige Menſchen ſind gelehrt:
Alſo ſind einige Gelehrte Menſchen.

Wenn ſich manche allgemein bejahende Urtheile rein umkehren laſſen, ſo liegt das in der beſondern Beſchaffenheit ihrer Materie. z. B.

Alles Unveränderliche ist nothwendig;
Alles Nothwendige ist unveränderlich,

dies folgt nicht aus der Form des Schlusses.

d. Verstandesschlüsse in Beziehung auf die Modalität der Urtheile (*per iudicia contraposita*). Sie verwandeln ein assertorisches Urtheil in ein apodiktisches, indem sie bei Beibehaltung der Quantität der Urtheile die Qualität derselben verändern, und das Gegentheil vom Prädicat des ersten Urtheils zum Subject des zweiten machen *). In Absicht auf die Contraposition gilt die allgemeine Regel: Alle allgemein bejahende Urtheile lassen sich rein contraponiren; denn wenn das Prädicat die ganze Sphäre des Subjects unter sich enthält, so kann das Gegentheil des Prädicats gar nichts von dieser Sphäre unter sich enthalten. Z. B.

Alle Menschen sind sterblich;
Also kann kein Nichtsterblicher ein Mensch seyn.

In L. 187. f. 55. mufs es in Anmerk. 1. heifsen, dafs die Umkehrung oder Conversion nicht die Qualität, die Contraposition aber nicht die Quantität verändere. Uebrigens lassen sich (gegen Anmerk. 2.) die unmittelbaren Schlufsarten gar wohl auch auf die hypothetischen und disjunctiven Urtheile anwenden, wie man in Kiesewetters Logik finden kann (L. 180. ff.).

4. II. Vernunftschlüsse. Ein Vernunftschlufs ist das Erkenntnifs der Nothwendigkeit eines Satzes durch die Subsumtion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel. Z. B.

*) Dieses ist in L. 186. §. 54. ausgelassen.

Allgemeine Regel: Alle Menſchen ſind ſterblich;

Subſumtion der Bedingung: Ich bin ein Menſch;

Daraus folgt nothwendig: Ich bin ſterblich.

Das allgemeine Princip der Rationalität oder Nothwendigkeit (*principium rationalitatis*, *ſ. neceſſitatis*) aller Vernunftſchlüſſe iſt nehmlich: was unter der Bedingung einer Regel ſteht, das ſteht auch unter der Regel ſelbſt. Zu einem jeden Vernunftſchluſſe gehören folgende weſentliche drei Stücke:

α. eine allgemeine Regel, welche der Oberſatz (*propoſitio major*, *Majeure*) genannt und von dem Verſtande gedacht wird;

β. ein Satz, der ein Erkenntniſs unter die Bedingung der allgemeinen Regel vermittelſt der Urtheilskraft ſubſumirt und der Unterſatz (*propoſitio minor*, *Mineure*) heiſst;

γ. der Satz, welcher das Prädicat der Regel von der ſubſumirten Erkenntniſs bejahet oder verneint und folglich dieſes Erkenntniſs *a priori* durch die Vernunft beſtimmt. Dieſer Satz heiſst der Schluſsſatz (*concluſio*, *concluſion*). Die beiden erſten Sätze werden in ihrer Verbindung mit einander die Vorderſätze oder Prämiſſen genannt, z. B.

Vorderſätze:
Oberſatz: alle Menſchen ſind ſterblich;
Unterſatz: Gelehrte ſind Menſchen;

Schluſsſatz: alſo ſind Gelehrte ſterblich.

Die Regel (alle Menschen sind sterblich) ist eine Assertion (sie sind es) unter einer allgemeinen Bedingung (sterblich). Das Verhältnifs der Bedingung zur Assertion (dafs sie es z. B. unbedingt sind) ist der Exponent der Regel. Die Erkenntnifs, dafs die Bedingung (irgendwo, z. B. bei Menschen) statt finde, ist die Subsumtion. Die Verbindung desjenigen, was unter der Bedingung subsumirt worden (z. B. Gelehrte), mit der Assertion der Regel (dafs Menschen es sind), ist der Schlufs. Was Materie und Form des Vernunftschlusses heifst, findet man im Art. Materie, 2. C (L. 187. ff. C. 360. M. I. 405.).

5. Eintheilung der Vernunftschlüsse der Relation nach. Es kann nur drei Arten von Obersätzen geben; durch welche das Verhältnifs zwischen einer Erkenntnifs und ihrer Bedingung vorgestellt wird, s. Materie, 2. C. Dies giebt dreierlei Vernunftschlüsse, nach der Verschiedenheit des Obersatzes: kategorische, hypothetische und disjunctive. Der Quantität nach können die Vernunftschlüsse nicht eingetheilt werden, denn jeder Obersatz ist eine Regel, mithin allgemein; auch nicht der Qualität nach, denn es ist gleichgeltend, ob der Schlufssatz bejahend oder verneinend ist; auch nicht der Modalität nach, denn der Schlufssatz ist stets apodiktisch.

a. Kategorische Vernunftschlüsse. In einem kategorischen Vernunftschlusse befinden sich drei Hauptbegriffe oder Glieder (*termini*, *Termes*):

α. das Prädicat im Schlufssatz, welcher Begriff der Oberbegriff (*terminus major*, *Terme Majeur*) heifst, weil er eine gröfsere Sphäre hat als das Subject;

β. das Subject im Schlufsfatz, welcher Begriff der Unterbegriff (*terminus minor, Terme Mineur*) heifst;

γ. ein vermittelndes Merkmal (*nota intermedia*), welcher Begriff der Mittelbegriff oder das Mittelglied (*terminus medius, Terme Moien*) heifst, weil durch denfelben ein Erkenntnifs unter die Bedingung der Regel fubfumirt wird. Z. B. in dem Vernunftfchlufs:

Alle Menfchen find fterblich;
Gelehrte find Menfchen;
Alfo find Gelehrte fterblich;

ift fterblich der Oberbegriff, Gelehrte der Unterbegriff und Menfchen der Mittelbegriff. Die Principien oder oberften Regeln aller kategorifchen Vernunftfchlüffe findet man in dem Art. Figur, 26. ff. Dazu kommen noch folgende:

αα. In jedem kategorifchen Vernunftfchluffe können nur drei Hauptbegriffe enthalten feyn; wenn alfo der Mittelbegriff in den Prämiffen, oder die Begriffe in dem Schlufsfatz mit denen in den Prämiffen in verfchiedener Bedeutung genommen werden, fo fagt man, der Schlufs gehe auf vier Füfsen, und er ift dann falfch.

ββ. Die Vorderfätze dürfen nicht insgefammt verneinen (*ex puris negativis nihil fequitur*), f. Figur, 5, a.

γγ. Die Vorderfätze dürfen nicht insgefammt befondere Sätze feyn (*ex puris particularibus nihil fequitur*), f. Figur 5, b.

δδ. Der Schlufsfatz richtet fich allemal nach dem fchwächern Theile des Schluffes (*conclufio fequitur partem debiliorem*) und ift folglich negativ und particular, wenn einer der Vorderfätze diefes ift.

εε. Der Oberſatz muſs allgemein und der Unterſatz bejahend ſeyn, folglich muſs ſich der Schluſsſatz in Anſehung der Qualität nach dem Obersatze und in Anſehung der Quantität nach dem Unterſatze richten.

Was reine und vermiſchte kategoriſche Vernunftſchlüſſe ſind, findet man im Art. Figur, 30. ff. Dort (32. ff.) iſt gezeigt worden, daſs in den drei letzten ſogenannten Figuren des kategoriſchen Vernunftſchluſſes bloſs vermiſchte Schlüſſe möglich ſind, welche durch die Umkehrung der Sätze entſtehen, und in denen alſo die Stellung dieſer Sätze nicht die geſetzmäſsige iſt. In dem Art. Figur findet man auch, was unter den 4 Figuren der Schlüſſe zu verſtehen iſt. Im Schema (L. 197 §. 68.) muſs es aber in der vierten Figur heiſsen: $\frac{SM}{PM}$. Die Regel der erſten Figur iſt: daſs der Oberſatz ein allgemeiner, der Unterſatz ein bejahender Satz ſei; da nun dieſes die allgemeine Regel aller kategoriſchen Vernunftſchlüſſe überhaupt ſeyn muſs, ſo ergiebt ſich hieraus, daſs die erſte Figur die einzige geſetzmäſsige ſei. Im Art. Figur, 33. findet man die Bedingung der Gültigkeit der drei letztern Figuren, welche darauf hinausläuft, daſs der Mittelbegriff in den Sätzen eine ſolche Stelle erhalte, daraus durch unmittelbare Schlüſſe die Stelle der Sätze nach den Regeln der erſten Figur entſpringen kann. In der zweiten Figur ſteht nehmlich der Unterſatz recht, alſo muſs der Oberſatz umgekehrt werden, und zwar ſo, daſs er allgemein bleibt. Der Oberſatz muſs aber dann allgemein verneinend ſeyn, ſonſt muſs er contraponirt werden. In beiden Fällen wird der Schluſsſatz verneinend (er folgt dem ſchwächern Theile). In der dritten Figur wird der bejahende Unterſatz particular umgekehrt. In der vierten Figur werden beide Vorderſätze umgekehrt. Hieraus er-

hellet, daſs in jeder der drei letzten Figuren ein unmittelbarer Schluſs eingemiſcht iſt und daſs ſie alſo nur unreine Schlüſſe geben.

b. Hypothetiſche Vernunftſchlüſſe. Man findet ſie erklärt im Art. Daſeyn. 2. Die hypothetiſchen Vernunftſchlüſſe haben keinen Mittelbegriff, und ſind folglich unmittelbare oder Verſtandesſchlüſſe. Es wird nehmlich im Oberſatz die Conſequenz des Schluſsſatzes aus einem Vorderſatze (Antecedens) ausgedrückt, der Unterſatz iſt eine Verwandlung jenes problematiſchen Vorderſatzes als einer Bedingung in einen kategoriſchen Satz. Das Princip der hypothetiſchen Schlüſſe iſt der Satz des Grundes: aus dem Grunde folgt das Gegründete; aus der rationalen Verneinung folgt die Verneinung des Grundes (*a ratione ad rationatum, a negatione rationali ad negationem rationis, valet conſequentia*). S. auch Beweis, apagogiſcher.

c. Disjunctive Vernunftſchlüſſe. In den disjunctiven Schlüſſen iſt der Oberſatz ein disjunctiver Satz, und muſs daher, als ſolcher, Glieder der Eintheilung oder Disjunction haben. Z. B.

Der Stern Ceres iſt entweder ein Planet oder
ein Komet;
Nun iſt er kein Komet;
Alſo iſt er ein Planet.

Es wird hier entweder

α. von der Wahrheit Eines Gliedes der Disjunction auf die Falſchheit der übrigen; oder

β. von der Falſchheit aller übrigen Glieder der Disjunction auf die Wahrheit des Einen geſchloſ-

fen. Jenes gefchieht durch den *modus ponens* (oder *ponendo tollentem*), diefes durch den *modus tollens* (*tollendo ponentem*). Alle Glieder der Disjunction, aufser Einem, zufammengenommen machen das contradictorifche Gegentheil diefes Einen aus. Es findet alfo hier eine Dichotomie ftatt, nach welcher, wenn eins von beiden wahr ift, das andre falfch feyn mufs und umgekehrt. Alle disjunctive Vernunftfchlüffe von mehr als zwei Gliedern find alfo eigentlich polyfyllogiftifch. Denn alle wahre Disjunction kann nur eigentlich zweigliedrig (*bimembris*) feyn, und die logifche Eintheilung (Divifion) ift auch zweigliedrig; aber die Glieder der Glieder der Eintheilung (*membra fubdividentia*) werden um der Kürze willen unter die Glieder der Eintheilung (*membra dividentia*) gefetzt. Das Princip der disjunctiven Schlüffe ift der Grundfatz des ausfchliefsenden Dritten, f. Oppofition, 2.: aus der Verneinung des Einen zweier einander contradictorifch entgegengefetzter Begriffe folgt die Bejahung des andern; aus der Bejahung des Einen folgt die Verneinung des andern. Nach dem erften Princip, oder dem *modus tollens*, ift in obigem Beifpiel gefchloffen, nach dem zweiten Princip, oder dem *modus ponens*, fchliefst folgendes Beifpiel:

Der Stern Ceres ift entweder ein Planet oder
ein Komet;

Nun ift er ein Planet;

Alfo ift er kein Komet.

Das Dilemma findet man erklärt im Art. Oppofition, dialektifche. Die Alten machten fehr viel aus dem Dilemma, und nannten diefen Schlufs den gehörnten (*cornutus*). Sie wufsten einen Gegner dadurch in die Enge zu treiben, dafs fie ihm bei jeder Meinung viele Schwierigkeiten zeig-

ten; aber Schwierigkeiten ftofsen einen Satz noch nicht um. Man mufs nicht die Unbegreiflichkeit des Gegentheils für die Unmöglichkeit deffelben halten. Die Dilemmata haben daher vieles Verfängliche an fich (L. 190. ff.).

6. Förmliche und verfteckte Vernunftfchlüffe (*ratiocinia formalia et cryptica*). Ein förmlicher Vernunftfchlufs ift ein folcher, der nicht nur der Materie nach alles Erforderliche enthält, fondern auch der Form nach richtig und vollftändig ausgedrückt ift. Den förmlichen Vernunftfchlüffen find die verfteckten (*cryptica*) entgegengefetzt, in welchen entweder die Vorderfätze verfetzt, oder einer der Vorderfätze ausgelaffen ift, u. f. w. Ein verfteckter Vernunftfchlufs, in welchem der eine Vorderfatz nicht ausgedrückt ift, fondern nur mit gedacht wird, heifst ein verftümmelter oder ein Enthymema. Ein Enthymema, in welchem der Mittelbegriff allein mit dem Schlufsfatz verbunden ift, wird ein zufammengezogener Schlufs genannt, z. B. ich bin fterblich, denn ich bin ein Menfch (L. 205.).

7. III. Schlüffe der Urtheilskraft. Die Urtheilskraft, d. i. das Vermögen, das Befondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken, ift zwiefach: die beftimmende und die reflectirende Urtheilskraft. Die beftimmende Urtheilskraft geht vom Allgemeinen zum Befondern. Dies ift der Fall, wenn das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Gefetz) gegeben ift. Die reflectirende Urtheilskraft geht vom gegebenen Befondern zum Allgemeinen, das fie finden foll, und hat nur fubjective Gültigkeit, denn das Allgemeine, zu welchem fie vom Befondern fortfchreitet, hat nur empirifche Allgemeinheit. Eine empirifche Allgemeinheit ift aber nur ein blofses Analogon der

logifchen Allgemeinheit, d. i. fie ift zwar von der logifchen Allgemeinheit fpecififch verfchieden, weil fie fich nicht auf Nothwendigkeit gründet, aber fie hat doch darin mit der logifchen Allgemeinheit Aehnlichkeit, dafs fie fich über alle bekannte Fälle erftreckt. Die Schlüffe der Urtheilskraft find gewiffe Schlufsarten, aus befondern Begriffen zu allgemeinen zu kommen; hieraus folgt, dafs fie Schlüffe der reflectirenden, nicht der beftimmenden Urtheilskraft find, denn die letztere kann blofs fubfumiren. Die Schlüffe der Urtheilskraft beftimmen mithin auch nicht das Object. Wir beftimmen durch fie nur die Art, wie wir über das Object zu reflectiren haben, um zur Kenntnifs deffelben zu gelangen. Das Princip diefer Schlüffe ift: dafs Vieles nicht ohne einen gemeinfchaftlichen Grund in Einem zufammen ftimme, fondern dafs das, was Vielem auf diefe Art zukommt, aus einem gemeinfchaftlichen Grunde nothwendig feyn werde. Da den Schlüffen der Urtheilskraft ein folches Princip zum Grunde liegt, welches den Mittelbegriff ausmacht, fo können fie um deswillen nicht für unmittelbare Schlüffe gehalten werden. Die reflectirende Urtheilskraft zieht alfo empirifch allgemeine Urtheile, und fchliefst entweder von vielen auf alle Dinge, oder von der Zufammenftimmung der Dinge in vielen Beftimmungen und Eigenfchaften auf die Zufammenftimmung in den übrigen. Die erftere Schlufsart heifst der Schlufs durch Induction, die andere, der Schlufs nach der Analogie. Die Induction fchliefst alfo vom Befondern aufs Allgemeine (*a particulari ad univerfale*) nach dem Princip der Allgemeinmachung: was vielen Dingen einer Gattung zukommt, das kommt auch den übrigen zu. Die Analogie fchliefst von particularer Aehnlichkeit zweier Dinge auf totale, nach dem Princip der Specification:

Dinge von einer Gattung, von denen man vieles Uebereinstimmende kennt, stimmen auch in dem Uebrigen überein, was man in Einigen dieser Gattung kennt, in andern aber nicht wahrnimmt, s. Analogie. Induction und Analogie haben keine Nothwendigkeit, und sind daher keine Vernunftschlüsse, sondern nur logische Präsumtionen oder auch empirische Schlüsse. Von den einfachen und zusammengesetzten Vernunftschlüssen, den Kettenschlüssen, Prosyllogismen und Episyllogismen, den Trugschlüssen, Paralogismen und Sophismen, s. Prosyllogismus und Paralogismus. S. übrigens auch Vernunft und Vernunftbegriff (L. 205. f. U. XXV. M. II. 413.).

Kant. Logik. I. III. Abschn. §. 41. ff. S. 178. ff.

Schlufssatz,

conclusio, *conclusion*. Das Urtheil, welches in einem Schlufs die Assertion der Regel in einem subsumirten Falle aussagt (C. 386.). Die Assertion ist aber, dafs sie für den gegenwärtigen Fall als wirklich oder gültig betrachtet wird. Z. B. das Urtheil: folglich sind Gelehrte sterblich, sagt die Assertion aus: sind sterblich, welche die Assertion der Regel ist: alle Menschen sind sterblich; es sagt sie aber in dem subsumirten Fall aus: weil die Gelehrten Menschen sind, s. Schlufs, 4, γ.

Schmeichler,

adulator, *adulateur*, *flatteur*. Der Schmeichler ist ein Jaherr, der einem bedeutenden Mann gern das grofse Wort einräumt, um ihn durch seinen Hochmuth, dem er Nah-

rung giebt, nach Belieben zu leiten. Das Wort Schmeichler hat wohl uranfänglich Schmiegler heiſsen ſollen (einer der ſich ſchmiegt und biegt (A. 237. T. 95. *).

Schmerz,

ſ. Gefühl, 2, ff.

Schmuck,

ſ. Geſchmacksurtheil, 3. c.

Schön,

ſ. Schönheit.

Schöne,

ſ. Schönheit.

Schönheit,

pulchritudo, *beauté*. Die Schönheit beſteht in derjenigen Beſchaffenheit eines Gegenſtandes, daſs die bloſse Vorſtellung deſſelben in uns mit Wohlgefallen begleitet iſt, ſo gleichgültig wir auch immer in Anſehung der Exiſtenz des Gegenſtandes dieſer Vorſtellung ſeyn mögen. Sie gefällt uns dann ohne alles Intereſſe (U. 6.), ſ. Geſchmacksurtheil, 1. b. Die Schönheit muſs nicht bloſs (wie die Erhabenheit) im Gemüth des Urtheilenden, ſondern auch in dem Gegenſtande geſucht werden, der eine ſolche ſinnliche Form hat, daſs wir ihn für ſchön erklären. Denn ein Gegenſtand

ist schön, wenn seine Form (nicht das Materielle seiner Vorstellung, als Empfindung) in der blossen Reflexion über dieselbe (ohne Absicht auf einen von ihm zu erwerbenden Begriff) als der Grund einer Lust an der Vorstellung eines solchen Gegenstandes beurtheilt wird. Mit der Vorstellung eines solchen Gegenstandes wird aber diese Lust als nothwendig verbunden, folglich als nicht bloss für das Subject, welches diese Form auffasst, sondern für jeden Urtheilenden überhaupt gültig, beurtheilt (U. XLIV. f.) Zum Schönen müssen wir also einen Grund ausser uns suchen, indem wir z. B. bei der Naturschönheit annehmen müssen, sie sei so eingerichtet, dass sie in Beziehung auf den Gebrauch der Urtheilskraft in Ansehung der sinnlichen Gegenstände zweckmässig sei, und hier kein blosser Naturmechanismus (wie wohl bei dem Erhabenen möglich ist) statt finde (U. 76. ff. M. II, 538.). Dennoch aber ist Schönheit ein der Urtheilskraft eigenthümlich angehörender Begriff (U. 270.), und es ist daher auch in uns ein Grund der Möglichkeit des Wohlgefallens am Schönen vorhanden. Das Schöne bezeichnet nehmlich ein solches Verhältniss einer Vorstellung zum Gefühl der Lust und Unlust, dass uns der Gegenstand dieser Vorstellung bloss gefällt, oder dieses Wohlgefallen (Complacenz) uninteressirt und frei, d. h. Gunst, ist (U. 14. f.). Alles, was wir mit einem Gefühl des Wohlgefallens ohne alles Interesse betrachten, ist schön (M. II, 459. U. 16.), s. Geschmacksurtheil, 1.

2. Jene Erklärung war die des Schönen, wenn man auf die Beschaffenheit des Wohlgefallens am Schönen sieht. Betrachtet man aber die Quantität dieses Wohlgefallens, so verstehen wir unter dem Ausspruch: etwas sei schön, es sei Gegenstand eines allgemeinen Wohlgefallens, doch ohne dass diese Allge-

meinheit (wie bei andern allgemeinen Urtheilen) aus Begriffen entspringt (U. 17. f.). Wenn Jemand sagt: ein Gebäude sei schön, so muthet er damit allen Menschen zu, sie sollen ein (uninteressirtes) Wohlgefallen daran haben (U. 19.). Aber diese Zumuthung gründet sich nicht auf Begriffe. Denn wenn man Gegenstände bloss nach Begriffen beurtheilt, so geht alle Vorstellung der Schönheit verloren. Also kann der Urtheilende auch keinen Grund angeben, warum der Gegenstand schön sei; denn der würde ein Begriff seyn oder eine Regel, nach der Jemand genöthigt werden sollte, das Gebäude für schön anzuerkennen. Darum giebt es und kann es auch keine Wissenschaft des Schönen geben, s. Geschmack, 12. Ob ein Haus schön sei, dazu läfst man sich kein Urtheil nicht durch Gründe oder Grundsätze anschwatzen. Man will das Haus selbst sehen, gleich als wenn das Wohlgefallen von der Empfindung abhinge, die aber nur für jeden Urtheilenden allein und sein besonderes Wohlgefallen entscheiden würde; und dennoch macht man in dem Urtheile: das Haus sei schön, Anspruch auf den Beitritt von Jedermann (U. 25. M. II, 469.). Wenn nehmlich Etwas, dessen Gegenstand wir hernach für schön erklären, unsern Sinn afficirt, so werden unsre Erkenntnisskräfte, die dieses Etwas auf Anschauung und Begriffe bringen (die Einbildungskraft für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen zur Anschauung und der Verstand für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellungen vereinigt), durch die entstehenden Vorstellungen ins Spiel gesetzt. Dieses ist aber ein freies Spiel, weil die Erkenntnisskräfte dabei nicht durch einen bestimmten Begriff auf eine besondere Erkenntnissregel, nach der sie wirken sollen, eingeschränkt sind (M. II, 474. U. 28.). Wenn wir nun den Gegenstand nach der Beschaffenheit dieses Gemüthszustandes, in welchen er uns versetzt, beurtheilen: so sind wir uns dabei bewusst, dass dieser Gemüthszustand bei allen, so wie wir, er-

kennenden Menschen bei der Einwirkung jenes Etwas auf das Gemüth statt finden müsse, weil bei allen eben die Vorstellungen, Anschauungen und Begriffe, entstehen sollen. Aus der Beurtheilung des Gegenstandes nach diesem Gemüthszustand, in welchem wir uns bei der Erzeugung der Anschauung desselben und der Begriffe von ihm befinden, geht nun erst die Lust oder Unlust an ihm hervor, und diese Beurtheilung ist der Grund der Lust an der Harmonie, oder Unlust an der Disharmonie, unsrer Erkenntnisskräfte (bei jener Erzeugung), die wir durch das Urtheil: der Gegenstand ist schön oder häfslich, ausdrücken. Auf das Bewufstseyn jener Allgemeinheit der subjectiven Bedingungen des Ausschauens und Denkens und der Beurtheilung der Gegenstände gründet sich die subjective (nicht auf Begriffe sich gründende) Gemeingültigkeit des Wohlgefallens (M. II, 476. U. 29.). Schön ist also das, was ohne Begriff allgemein gefällt; häfslich, was ohne Begriff allgemein misfällt (U. 32. M. II, 480.), und das vorher beschriebene Vermögen, dieses zu beurtheilen, heifst der Geschmack, s. Geschmacksurtheil, 2. und Kunst, schöne, d.

3. Kant zeigt ferner, was Schönheit sei, wenn man das Geschmacksurtheil nach dem Verhältnifs der Zwecke betrachte, welche in demselben in Betrachtung gezogen werden. Was aber unter Zweck und Zweckmäfsigkeit zu verstehen sei, und ob es eine gebe, findet man in dem Art. Zweck und Zweckmäfsigkeit. Er macht darauf aufmerksam, dafs das Urtheil: etwas sei schön, wenn es rein ist, von Reiz und Rührung unabhängig sei. Schönheit betrifft nehmlich blofs die Form eines Gegenstandes, Reiz und Rührung aber entspringt aus der Afficirung des Sinnes durch den Gegenstand, also aus der Empfindung; und dennoch zählt man das Reizende und Rührende, was doch nur auf besonderm Wohl-

gefallen beruht, öfters zu dem Schönen, das doch ein allgemeines Wohlgefallen zum Grunde hat. Ja, das Reizende und Rührende wird wohl gar an ſich ſelbſt für Schönheit gehalten. Dies iſt ein Miſsverſtand, der ſich nur durch ſorgfältige Beſtimmung dieſer Begriffe heben läſst (U. 38. M. II, 488.). Reiz und Rührungen haben lediglich Empfindung zum Grunde, d. i. die Materie und nicht die Form der Vorſtellung, und verdienen daher wohl angenehm, aber nicht ſchön, genannt zu werden. Eine bloſse Farbe, z. B. die grüne eines Raſenplatzes, ein bloſser Ton (zum Unterſchiede vom Schalle und Geräuſch), wie etwa der einer Violine, wird von den Meiſten an ſich für ſchön erklärt. Allein die Empfindungen der Farbe ſowohl als des Tons kann man ſo fern für ſchön zu erklären berechtigt ſeyn, in ſo fern beide rein ſind, d. i. die Gleichförmigkeit der Empfindung durch keine fremdartige Empfindung geſtört und unterbrochen wird, welches die Form betrifft. Die Qualität der Empfindung hingegen kann nicht in allen Subjecten für einſtimmig angenommen werden, und die Annehmlichkeit einer Farbe oder eines muſikaliſchen Tons beruhet doch auf dieſer Qualität der Empfindung (U. 39. ff.). Das Urtheil: etwas ſei ſchön, iſt aber auch von den Begriffen der Nützlichkeit und Vollkommenheit unabhängig; denn nach beiden wird der Gegenſtand auf einen Zweck bezogen, er muſs wozu nützlich oder nach einem Begriff von dem, was das Ding ſeyn ſoll, als ſeinem innern Zweck, vollkommen ſeyn. Nun kann, wie wir (in 2.) geſehen haben, das Schöne nicht nach Begriffen erkannt und beurtheilt werden, alſo auch nicht Nützlichkeit und Vollkommenheit (beides aber iſt materiale Zweckmäſsigkeit) mit Schönheit einerlei ſeyn. Schön und gut iſt zweierlei, denn das letztere ſetzt die Beziehung des Gegenſtandes auf einen gewiſſen Zweck voraus. Indeſſen iſt Schönheit dennoch Zweck-

mäſsigkeit, allein nur die Zweckmäſsigkeit der Form des Gegenſtandes in der Beſtimmung der Vorſtellungskräfte, die ſich mit ihm beſchäftigen (d. i. formale ſubjective Zweckmäſsigkeit) (U. 44. ff. 270. M. II, 500.). Man muſs aber bloſs anhängende, bedingte oder fixirte Schönheit (*pulchritudo adhaerens*) von freier Schönheit (*pulchritudo vaga*) unterſcheiden; nur die letztere iſt eine reine Schönheit, bei der erſtern hingegen hat allerdings der Begriff von einem Zweck Einfluſs. Man würde z. B. vieles unmittelbar in der Anſchauung Gefallende an einem Gebäude anbringen können, wenn es nicht eine Kirche (Gebäude, das gemeinſchaftliche Gottesverehrung zum Zweck hat) ſeyn ſollte. Ein Menſch könnte viel feinere Züge und einen gefälligern, ſanften Umriſs der Geſichtsbildung haben, wenn er nur nicht etwa einen Mann, oder gar einen Kriegsmann vorſtellen ſollte (M. II, 508. U. 48. f. 50. 55.). Schönheit iſt alſo hiernach die Form der Zweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes, ſofern ſie, ohne Vorſtellung eines Zwecks, an ihm wahrgenommen wird. Man muſs dieſes nicht mit der Form der Zweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes, von der man den Zweck bloſs nicht kennt, verwechſeln. Denn bei dem letztern bezieht man doch die Figur des Gegenſtandes auf irgend eine Abſicht und einen beſtimmten Zweck, z. B. bei den mit einem Loche verſehenen ſteinernen Geräthen aus alten Grabhügeln. Daher hat man auch gar kein unmittelbares Wohlgefallen an ihrer Anſchauung, ſondern der Verſtand beſchäftigt ſich mit der Erkenntniſs, was es ſeyn oder wozu es dienen ſoll. Eine Tulpe hingegen wird für ſchön gehalten, weil eine gewiſſe Zweckmäſsigkeit in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird, welche auf gar keinen Zweck bezogen wird (U. 61. M. II, 518.), ſ. Geſchmacksurtheil, 3.

4. Der Modalität nach hat das Schöne eine

nothwendige Beziehung auf das Wohlgefallen (U. 62.). Das heiſst aber nicht, man könne *a priori* erkennen, daſs Jedermann dieſes Wohlgefallen an dem ſchön genannten Gegenſtande fühlen werde. Auch heiſst es nicht, daſs man aus einer durchgängigen Einhelligkeit der Urtheile über die Schönheit eines gewiſſen Gegenſtandes ſchlieſsen könne, er müſſe ſchön ſeyn; denn eine ſolche Einhelligkeit giebt es in der Erfahrung nicht, man ſtreitet ſich vielmehr immer über die Schönheit. Sondern, wer etwas für ſchön erklärt, will, daſs Jedermann dem vorliegenden Gegenſtande Beifall geben und ihn gleichfalls für ſchön erklären ſoll; allein man wirbt doch um jedes Andern Beiſtimmung, weil man dazu einen Grund hat, der allen gemein iſt, nur daſs nicht alle den vorliegenden Fall unter jenem Grunde als Regel des Beifalls richtig ſubſumiren. Erkenntniſſe und Urtheile müſſen ſich, ſammt der Ueberzeugung, die ſie begleitet, allgemein mittheilen laſſen. Lieſsen ſie ſich nicht allgemein mittheilen, ſo käme ihnen keine Uebereinſtimmung mit dem Object zu. Sie wären dann insgeſammt ein bloſses ſubjectives Spiel der Vorſtellungskräfte, gerade ſo wie es der Skepticismus verlangt. Sollen ſich aber Erkenntniſſe mittheilen laſſen, ſo muſs ſich auch die dazu gehörige Proportion der Stimmung der Erkenntniſsvermögen allgemein mittheilen laſſen. Lieſse ſich nehmlich dieſe (als Bedingung des Erkennens) nicht mittheilen, ſo könnte auch das Erkenntniſs (als Wirkung) nicht entſpringen. Dieſes geſchieht auch wirklich jederzeit, wenn ein gegebener Gegenſtand vermittelſt der Sinne die Einbildungskraft zur Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen, dieſe aber den Verſtand zur Einheit derſelben in Begriffen, in Thätigkeit bringt. Aber dieſe Stimmung der Erkenntniſskräfte hat, nach Verſchiedenheit der Objecte, die gegeben werden, eine verſchiedene Proportion. Die zu einem Erkenntniſs zuträglichſte Proportion der Stimmung der Erkenntniſskräfte kann aber nicht anders

als durchs Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt werden und muss allgemein mittheilbar seyn. Auf diesem Gemeinsinn (als der nothwendigen Bedingung der allgemeinen Mittheilbarkeit unsrer Erkenntniss) beruhet nun die Nothwendigkeit des Wohlgefallens am Schönen. Daher kann man nun das Schöne und Hässliche auch so erklären: schön ist, was ohne Begriff, als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird; hässlich, was ohne Begriff, als Gegenstand eines nothwendigen Missfallens erkannt wird (U. 65. ff. M. II, 523 u. 526.), s. Geschmacksurtheil, 4. und Dunkelheit in der Auflösung des ästhetischen Problems.

5. Wenn die Einbildungskraft nach einem bestimmten Begriff zu verfahren genöthigt wird, und also, wie wir (in 2.) gesehen haben, nicht frei ist: so wird ihr Product der Form nach durch Begriffe bestimmt, und das Wohlgefallen ist sodann nicht das am Schönen, sondern am Guten (U. 69.). Nun werden geometrisch-regelmässige Gestalten (z. B. der Cirkel), und selbst die Zahlen, wegen einer gewissen, aus der Einfachheit ihrer Construction nicht erwarteten Zweckmässigkeit derselben *a priori* zu allerlei Erkenntniss gebraucht, von Critikern des Geschmacks gemeiniglich als die einfachsten und unzweifelhaftesten Beispiele der Schönheit angeführt; sie sprechen von dieser oder jener schönen Eigenschaft des Cirkels, welche auf diese oder jene Art entdeckt wäre; und dennoch schreibt ein bestimmter Begriff diesen Gestalten die Regel vor, (nach der sie allein möglich sind). Folglich irren sich entweder jene Kritiker hierin, oder es ist nicht subjective Zweckmässigkeit ohne Begriff im freien Spiel unsrer Erkenntnissvermögen zur Schönheit nöthig, sondern eine intellectuelle nach Begriffen, welche eine Taug-

lichkeit zu allerlei (ins Unendliche mannigfaltigen) Zwecken (d. i. objective Zweckmäſsigkeit) iſt (U. 70.). Die zum Begriffe von einem Gegenſtande führende Regelmäſsigkeit iſt zwar die unentbehrliche Bedingung (*conditio ſine qua non*), den Gegenſtand in eine einzige Vorſtellung zu faſſen und das Mannigfaltige in der Form deſſelben zu beſtimmen. Dieſe Beſtimmung iſt ein Zweck in Anſehung der Erkenntniſs; und in Beziehung auf dieſe iſt ſie auch jederzeit mit Wohlgefallen verbunden, welches die Bewirkung einer jeden auch bloſs problematiſchen Abſicht begleitet. Allein es iſt alsdann bloſs die Billigung der Auflöſung, die einer Aufgabe ein Genüge thut. Bei dem Schönen hingegen iſt eine freie und unbeſtimmt zweckmäſsige Unterhaltung der Gemüthskräfte mit demſelben, wobei der Verſtand der Einbildungskraft und nicht, wie bei der Erkenntniſs, die Einbildungskraft dem Verſtande zu Dienſten iſt (U. 71. M. II, 530.). Darum iſt uns auch das, womit die Einbildungskraft ungeſucht und zweckmäſsig ſpielen kann, jederzeit neu, und man wird ſeines Anblicks nicht überdrüſsig (U. 72. 277. ff. M. II, 532. 791.). Man müſste daher jene Eigenſchaft eher eine relative Vollkommenheit, als eine Schönheit der mathematiſchen Figuren nennen. Eher würde man eine Demonſtration ſolcher Eigenſchaften, weil durch dieſe der Verſtand, als Vermögen der Begriffe, und die Einbildungskraft, als Vermögen der Darſtellung derſelben, *a priori* ſich geſtärkt fühlen (welches mit der Präciſion, die die Vernunft hineinbringt, die Eleganz derſelben genannt wird), ſchön nennen können; indem hier doch wenigſtens das Wohlgefallen, obgleich der Grund deſſelben in Begriffen liegt, ſubjectiv iſt, da die Vollkommenheit ein objectives Wohlgefallen bei ſich führt, ſ. Geſchmacksurtheil, 5.

6. Das Schöne erfordert die Vorſtellung einer gewiſſen Qualität des Objects, die ſich auch ver-

ſtändlich machen, und auf Begriffe bringen läſst (wie wir es auch bisher gethan haben), wiewohl ſie im äſthetiſchen Urtheile nicht darauf gebracht wird. Das Schöne cultivirt auch, indem es zugleich auf Zweckmäſsigkeit im Gefühle der Luſt Acht zu haben lehrt, und ſo den Geſchmack bildet (U. 113.). Wenn man das Reſultat aus der bisherigen Expoſition des äſthetiſchen Geſchmacksurtheils zieht, ſo ergiebt ſich daraus folgende kurze Erklärung: Schön iſt das, was in der bloſsen Beurtheilung (alſo nicht vermittelſt der Empfindung des Sinnes nach einem Begriffe des Verſtandes) gefällt (U. 114. f. M. II, 586. 587.). Es folgt hieraus von ſelbſt, daſs es ohne alles Intereſſe gefallen müſſe, weil das Intereſſe den Begriff vom Zweck vorausſetzt, nehmlich daſs es gefalle, weil es wozu dient. Dieſe Erklärung, als eine Erklärung äſthetiſcher allgemeingültiger Beurtheilung, bezieht ſich auf ſubjective Gründe. Dieſe Gründe ſind nehmlich die Sinnlichkait, ſo wie ſie zu Gunſten des contemplativen Verſtandes, in demſelben Subjecte, mit ihm vereinigt, zweckmäſsig iſt. Das Schöne bereitet uns vor, etwas, ſelbſt die Natur, ohne Intereſſe zu lieben, (U. 115. M. II, 589.). Die unmittelbare Luſt am Schönen der Natur ſetzt eine gewiſſe Liberalität der Denkungsart, d. i. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom bloſsen Sinnengenuſſe, voraus und cultivirt ſie. Dieſe Freiheit wird aber dadurch im Spiele (nicht unter einem geſetzlichen Geſchäft) vorgeſtellt (U. 116. M. II, 593.).

7. Das Wohlgefallen am Schönen der Natur iſt poſitiv, nehmlich ein Gefühl der Freiheit (nicht etwa der Beraubung) der Einbildungskraft, indem ſie nach dem Geſetze des empiriſchen Gebrauchs zweckmäſsig beſtimmt wird. Wir dürfen aber hier die Beiſpiele nicht von ſolchen ſchönen Gegenſtänden der Natur hernehmen, die den Begriff von einem Zwecke vorausſetzen, denn alsdann würden es entweder zu einem beſtimmten Zweck dienende, oder

auch Vergnügen oder Schmerz verurſachende Gegenſtände ſeyn; im erſtern Fall würden es nicht Objecte ſeyn, die ein äſthetiſches Urtheil, im ändern Fall nicht ſolche, die ein Geſchmacksurtheil begründen könnten. Dies iſt z. B. der Fall bei dem Schönen in der Menſchengeſtalt. Die Rückſicht dabei auf Begriffe der Zwecke, wozu alle Gliedmaſsen des Menſchen da ſind, als Beſtimmungsgründe unſers Urtheils, würde bloſs ein teleologiſches Urtheil geben. Die Zuſammenſtimmung der Menſchengeſtalt mit Zwecken müſſen wir alſo auf unſer äſthetiſches Urtheil über ſie nicht einfließen laſſen, geſetzt daſs wir auch nicht über reine, ſondern anhängende Schönheit derſelben urtheilen wollten. Doch iſt es eine nothwendige Bedingung des Wohlgefallens am Schönen, daſs dasjenige, was wir an der Menſchengeſtalt finden, den Zwecken derſelben auch nicht widerſtreite. Die äſthetiſche Zweckmäſsigkeit iſt die Geſetzmäſsigkeit der Urtheilskraft in ihrer Freiheit. Das Wohlgefallen an dem Gegenſtande hängt von der Beziehung ab, in welche wir die Einbildungskraft ſetzen wollen; nur daſs ſie für ſich ſelbſt das Gemüth in freier Beſchäftigung erhalte. Wenn aber eine teleologiſche Zweckmäſsigkeit das Urtheil beſtimmt, ſo iſt es nicht mehr das Urtheil einer freien Urtheilskraft (U. 118. f. M. II, 595.).

8. Der Ausdruck intellectuelle Schönheit iſt alſo nicht ganz richtig, weil ſie eine äſthetiſche Vorſtellungsart ſeyn ſoll, die doch in bloſs reinen Intelligenzen gar nicht angetroffen werden kann, und das Wort Schönheit dann alle beſtimmte Bedeutung, oder das intellectuelle Wohlgefallen allen Vorzug vor dem ſinnlichen verlieren müſste. Man kann zwar an einem ſchönen Gegenſtande auch ein moraliſches (intellectuelles) Wohlgefallen haben, in ſo fern derſelbe (z. B. eine ſchöne That) zugleich moraliſchen Geſetzen angemeſſen wäre. Wir können auch beide

Arten des Wohlgefallens leicht mit einander vereinigen, weil beide auf keinem Intereſſe beruhen. Allein beides iſt doch wieder darin ſchwer zu vereigen, weil das Schöne ein Intereſſe bewirken ſoll. Das Moraliſche ſetzt nun auch ein Intereſſe voraus. Allein jenes iſt ein Sinnenintereſſe, dieſes ein Vernunftintereſſe. Jenes Intereſſe in Verbindung mit dieſem würde demſelben, und damit der intellectuellen Zweckmäſsigkeit Abbruch thun und ſie verunreinigen (U. 119. f. M. II, 596.). Das Moraliſchgute iſt auch nicht ſowohl ſchön, als vielmehr erhaben. Es erweckt mehr das Gefühl der Achtung, welches den Reiz verſchmäht, als der Liebe und vertraulichen Zuneigung; weil die menſchliche Natur nicht ſo von ſelbſt, ſondern nur durch Gewalt, welche die Vernunft der Sinnlichkeit anthut, zu jenem Guten zuſammenſtimmt. Indeſſen iſt doch nicht zu leugnen, daſs das Vernunftintereſſe an der Moralität, und die Cultivirung deſſelben macht, daſs man ſich gern mit der Beurtheilung der Handlungen nach moraliſchen Principien beſchäftigt, und daſs dieſes der Tugend, oder der Denkungsart nach moraliſchen Geſetzen, eine Form der Schönheit giebt, die bewundert, aber freilich darum noch nicht geſucht wird. Denn dieſe Betrachtung bewirkt ebenfalls ein Bewuſstſeyn der Harmonie unſrer Vorſtellungskräfte, wobei wir unſer ganzes Erkenntniſsvermögen (Verſtand und Einbildungskraft) geſtärkt fühlen und bringt ſo ein Wohlgefallen hervor, das ſich auch andern mittheilen läſst, wobei gleichwohl die Exiſtenz des Objects uns gleichgültig bleibt, indem es nur als die Veranlaſſung angeſehen wird, die über die Thierheit erhabene Anlage der Talente in uns inne zu werden (P. 286.). Selbſt die Darſtellung des Böſen oder Häſslichen (z. B. der Geſtalt des perſonificirten Todes bei Milton, *Paradiſe loſt*, *B. X. v.* 293. *ſqq.*) kann und muſs ſchön ſeyn, wenn einmal ein Gegenſtand äſthetiſch vorge-

ſtellt werden ſoll, und wenn es auch ein Therſites wäre; denn ſonſt bewirkt ſie entweder Unſchmackhaftigkeit oder Ekel, welche beide Beſtrebungen eine Vorſtellung von ſich ſtoſsen, die zum Genuſs dargeboten wird. Schönheit hingegen führt den Begriff der Einladung zur innigſten Vereinigung mit dem Gegenſtande, d. i. zum unmittelbaren Genuſs, bei ſich. Mit dem Ausdruck einer ſchönen Seele ſagt man alles, was ſich ſagen läſst, ſie zum Zweck der innigſten Vereinigung mit ihr zu machen. Er drückt alle mit der Freiheit des Verſtandes vereinbare ſinnliche Luſt an derſelben aus (A. 187. f.). — Mit der Schönheit verträgt ſich auch nicht die Empfindelei, d. i. der Hang zu zärtlichen Rührungen, z. B. wie er ſich in weinerlichen Schauſpielen äuſsert.

9. Burke (Philoſophiſche Unterſuch. über den Urſprung unſrer Begriffe vom Schönen und Erhabenen. Riga, 1773. 8.) gründet das Schöne auf Liebe, wovon er doch die Begierde abgeſondert wiſſen will, und führt es (S. 251. f.) auf „die Nachlaſſung, Losſpannung und Erſchlaffung der Fibern des Cörpers, mithin eine Erweichung, Auflöſung, Ermattung, ein Hinſinken, Hinſterben, Wegſchmelzen vor Vergnügen,“ hinaus. Burke ſagt: „nach dem Grade der Schönheit in dem Gegenſtande, und der Empfindlichkeit bei dem Beobachter, werden dieſe Erſcheinungen mehr oder weniger ſichtbar. Dieſe Stufenfolge ſteigt von dem höchſten Gipfel der vollkommenſten Schönheit in dem Gegenſtande, und einer ſchwärmeriſchen Liebe in dem Zuſchauer, bis zu dem unterſten Grade der Mittelmäſsigkeit in dem einen, und der Gleichgültigkeit in dem andern herab. Aus dieſer Beſchreibung läſst ſich aber beinahe unmöglich etwas anders ſchlieſsen, als daſs die Schönheit durch eine Nachlaſſung aller feſten Theile unſers cörperlichen Baues wirkt.“ Und nun beſtätigt er dieſe Erklärungsart nicht allein durch Fälle, in denen die Einbildungskraft in Verbindung mit dem

Verſtande, ſondern ſogar mit Sinnesempfindung, in uns das Gefühl des Schönen erregen könne. Allerdings können auch alle, bloſs ſinnliche oder ganz intellectuelle, Vorſtellungen ſubjectiv mit Vergnügen oder Schmerz, ſo unmerklich beides auch ſeyn mag, verbunden werden, weil ſie insgeſammt das Gefühl des Lebens afficiren, und keine derſelben indifferent ſeyn kann, ſofern als ſie Modification des Subjects iſt (U. 129. M. II, 605.). Das Wohlgefallen am Gegenſtande kann aber nicht ganz und gar darin geſetzt worden, daſs dieſer durch Reiz vergnügt. Denn ſonſt müſste man keinem Andern zumuthen, zu unſerm Urtheile, etwas ſei ſchön, mit beizuſtimmen; weil über das Reizende ein jeder mit Recht nur ſeinen Privatſinn befragt. Alsdann aber hört auch alle Cenſur des Geſchmacks völlig auf; man müſste denn die zufällige Uebereinſtimmung der Urtheile Andrer unter einander zum Gebot des Beifalls für uns machen, wider welches Princip wir uns doch vermuthlich ſträuben würden (U. 130. M. II, 606.), ſ. übrigens Geſchmacksurtheil, 5. ff. und Kunſt, ſchöne.

Ueber den Unterſchied zwiſchen dem Schönen und Erhabenen, ſ. Erhabenheit, 3. Das Erhabene iſt zwar das Gegengewicht, aber nicht das Widerſpiel vom Schönen. Denn die Beſtrebung und der Verſuch, ſich zu der Auffaſſung (Apprehenſion) des Gegenſtandes zu erheben, erweckt dem Subject ein Gefühl ſeiner eigenen Gröſse und Kraft; aber die Gedankenvorſtellung deſſelben in der Beſchreibung oder Darſtellung kann und muſs immer ſchön ſeyn. Sonſt würde die Verwunderung Abſchreckung, welche von Bewunderung ſehr unterſchieden iſt, die eine Beurtheilung iſt, wobei man des Verwunderns nicht ſatt wird (A. 190.). Das Erhabene iſt alſo zwar nicht ein Gegenſtand für den Geſchmack, aber die künſtliche Darſtellung deſſelben in der Beſchreibung und Bekleidung (bei Nebenwerken, *parerga*) kann und ſoll

schön seyn; weil es sonst wild, rauh und abstossend und so dem Geschmack zuwider seyn würde (A. 190. ff.).

10. Der Hang zum blossen Zerstöhren (*animus destructionis*) des Schönen obgleich Leblosen der Natur und Kunst, z. B. der schönen Crystallisationen, des unbeschreiblich Schönen im Gewächsreich, der schönen Statüen, u. s. w. ist der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider; denn es schwächt und vertilgt das Gefühl, etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben, im Menschen. Dies Gefühl ist zwar nicht für sich allein schon moralisch, bereitet aber doch wenigstens diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, zu derselben vor (T. 107).

11. K. vergleicht auch das Schöne mit dem Sittlichguten, und zeigt die Uebereinstimmung und den Unterschied zwischen beiden:

A. Das Schöne kömmt nehmlich mit dem Sittlichguten darin überein, dass

a. beides unmittelbar gefällt (ohne Beziehung auf etwas, wozu es gefällt, wie das Angenehme und Nützliche);

b. beides ohne alles Interesse gefällt (d. i. so, dass die Existenz des Gegenstandes uns dabei gleichgültig bleibt);

c. bei beiden Freiheit ist; und

d. bei beiden das Princip als allgemein, d. i. für jedermann gültig, angenommen wird.

B. Das Schöne ist darin vom Sittlichguten unterschieden, dass

a. das Schöne nur in der reflectirenden Anschauung, das Sittlichgute aber im Begriffe gefällt;

b. das Schöne ohne alles Interesse ist, das Sittlichgute, aber nothwendig mit einem Interesse, aber nicht einem solchen, was vor dem Urtheile über das Wohlgefallen hergeht, sondern was dadurch allererst bewirkt wird, verbunden ist;

c. in der Beurtheilung des Schönen die Freiheit der Einbildungskraft (also der Sinnlichkeit unsers Vermögens) mit der Gesetzmäſsigkeit des Verstandes als einstimmig vorgestellt, im moralischen Urtheile aber die Freiheit des Willens als Zusammenstimmung desselben mit sich selbst nach allgemeinen Vernunftgesetzen gedacht wird;

d. in der Beurtheilung des Schönen das Princip derselben subjectiv und durch keinen allgemeinen Begriff kenntlich vorgestellt, im moralischen Urtheile aber das Princip desselben objectiv und durch einen allgemeinen Begriff kenntlich erklärt wird (M. II, 777. U. 259. f.).

Die Rücksicht auf jene Analogie des Schönen mit dem Sittlichguten ist auch dem gemeinen Verstande gewöhnlich, und wir benennen schöne Gegenstände (der Natur oder der Kunst) oft mit Namen, die eine sittliche Beurtheilung zum Grunde zu legen scheinen. Wir nennen Gebäude oder Bäume majestätisch und prächtig, oder Gefilde lachend und fröhlich, selbst Farben werden unschuldig u. s. w. genannt. Der Grund davon ist, daſs diese Gegenstände Empfindungen erregen, die etwas enthalten, was dem Bewuſstseyn eines durch moralische Urtheile bewirkten Gemüthszustandes analog ist. S. Geschmacksurtheil, 17. II.

Schönheit als Symbol des Sittlichguten, s. Geschmacksurtheil, 17, II. Schönheit der Natur, s. Zweckmäſsigkeit, objective.

Kant. Crit. d. Urtheilskraft, Einleit. VII. S. XLIV f. — S. 6. — §. 5. S. 14. ff. — §. 6. S. 7. f. — §. 8. S. 25. f. — §. 9. S. 28. ff. — §. 13. S. 38. ff. — §. 14. S. 39. ff. — §. 15 S. 44. ff. — §. 16. S. 48. ff. — §. 17. S. 55. ff. — §. 18. S. 62. ff. — §. 21. S. 65. ff. — §. 22. S. 66. ff. — Allg. Anm. S. 69. ff. — §. 28. Allgem. Anm. S. 113. ff. — §. 59. S. 259. f. — §. 61. S. 270. — §. 62. S. 277. ff —

Deſſ. Crit. der pract. Vern. II. Th. S. 286.

Deſſ. Met. Anf. der Tugendl. §. 17. S. 107.

Schöpfung,

ſ. **Fatum**, 9. ff. und **Teleologie**. **Zweck der Schöpfung**, ſ. **Zweck**.

Scholaſtiker,

Scholaſtici, Scholaſtiques. Dieſen Namen führen **Philoſophen, deren ganze Wiſſenſchaft darin beſtand, einander an Scharfſinn** zu übertreffen. **Tiedemann** (Geiſt der ſpeculativen Philoſophie 4. B. S. 338) zeigt, daſs das diejenigen Philoſophen waren, welche die Gegenſtände *a priori* nach dem **Ariſtoteles** entſchieden und die Einwürfe dagegen widerlegten, ob ſie gleich oft nichts weniger als den Sinn des Ariſtoteles getroffen haben. Ihre Kunſt war Weisheit für die **Schule**, man konnte aber keine Aufklärung für das **gemeine Leben** daraus machen. Der Zweck dieſer Philoſophen war nicht Fortſchung nach weiterm Lichte, ſondern Bemuhung, die Lehren des Ariſtoteles gegen die Bedenklichkeiten der Vernunft zu verwahren. (Mnſcrpt.)

2. Man ſetzt gewöhnlich den Anfang der ſcholaſtiſchen Philoſophie in die erſten Jahre des zwölften Jahrhunderts (**Gurlitt** Abriſs der Geſchichte

der Philoſophie, S. 200.), allein Tiedemann ſetzt ihre Entſtehung erſt in den Anfang des dreizehnten Jahrhunderts (a. a. O. S. 339.). Die Gründe des letztern ſind: weil erſt dann die ſcholaſtiſche Methode auf alle Gegenſtände metaphyſiſcher Unterſuchungen ausgedehnt, erſt dann vorzüglich nach Ariſtoteles entſchieden und die Philoſophie getrennt von der Theologie in weit gröſserm Umfange vorgetragen ward. Er ſtellt daher Alexander aus Hales als den erſten Urheber dieſer Philoſophie auf, der Profeſſor der Theologie zu Paris war. Dieſer Alexander war im Kloſter Hales in der Grafſchaft Glouceſter erzogen und erhielt davon den Beinamen. Er lehrte mit ungemeinem Beifall zu Paris ums Iahr 1230, ſo daſs ihm, weil man ſeine Gründe ganz unwiderſtehlich fand, allgemein der Name des unwiderſprechlichen Lehrers (*doctor irrefragabilis*) und der Quelle des Lebens (*fons vitae*) gegeben wurde. Er ſtarb 1245. Die Erklärung von Ariſtoteles Metaphyſik gehört ihm nicht mit völliger Gewiſsheit, wohl aber die über deſſelben Seelenlehre. Er entſcheidet gewöhnlich nach der Autorität andrer Kirchenſchriftſteller und Philoſophen, und bringt nie eigene Einwendungen und Zweifel vor. Tieferes Eindringen, eigenes Denken, neue Aufklärung darf man alſo in ſeinen Schriften nicht erwarten; wohl aber, durch Nebeneinanderſtellung der Schwierigkeiten und Gegengründe, einigen Stoff zu weiterm Nachdenken (Tiedemann, a. a. O. S. 339. ff.).

3. Das zweite Zeitalter der Scholaſtiker pflegt man mit Albertus dem Groſsen anzuheben. In dieſem erreichte ihre Philoſophie die blühende Jugend, ſo daſs der Hang zu entbehrlichen Subtilitäten alles verdarb. Albertus Magnus war ein Deutſcher, aus dem edlen Stamme der von Bollſtädt, 1205 zu Lauingen in Schwaben gebohren. Er wurde 1260 Biſchof zu Regensburg. Mit ihm zeichnete ſich der nur über ein Jahrzehnt

ſpäter gebohrne Bonaventura als Philoſoph vorzüglich aus, ſo wie er an Thomas, Graf von Aquino, aus dem Neapolitaniſchen, einen an Gröſse des Geiſtes und Ruhms ihn weit hinter ſich zurücklaſſenden Schüler bildete. Zwei berühmte Zeitgenoſſen von Thomas waren auch Richard, aus Middleton (*de media villa*) in England, ein Minoritenmönch, und Heinrich, gebürtig aus Mude bei Gent (*Henricus de Gandavo*), Lehrer der Philoſophie bei der Sorbonne. Einer der berühmteſten Männer nach Thomas war Aegidius, gebürtig aus Rom (*Romanus*), von dem edlen Geſchlechte der Colonnen (*de columna*), ein Auguſtiner-Eremitenmönch. Ein anderer an Ruhm und Geiſtesgaben über den drei letztern erhabener, dem Thomas hingegen gleichkommender Mann war Johann Duns Scotus, zu Dunſton in Northumberland gebohren, aus dem Minoritenorden. Unter die vornehmſten Verbreiter der ſcholaſtiſchen Philoſophie in Frankreich gehört der bekannte Peter Abälard; auch war Hervey aus Bretagne, General des Predigerordens, ein ſehr ſcharfſinniger und tiefſinniger Scholaſtiker. Sein Ruhm hatte ums Iahr 1312 den höchſten Gipfel erreicht. Duns Scotus bildete im Franciſcus de Mayronis einen zur damaligen Zeit (1315) hochberühmten Schüler. Noch war Wilhelm Dürand, von ſeinem Geburtsort St. Ponoçain in Clermont, *de ſancto Portiano* zugenahmt, ebenfalls aus dem Predigerorden, ein berühmter Scholaſtiker dieſer Zeit.

4. Das dritte Zeitalter der Scholaſtiker, in welchem dieſe Philoſophie ausartete, fängt man entweder mit jenem Dürand oder mit Wilhelm Occam, einem Minoriten, an, der dem Dürand an Scharfſinn glich und mit ihm zu gleicher Zeit (1330) lebte. Walter Burleigh (*Burlaeus*); Johann Buridan, gebürtig aus Bethüne in der Provinz Artois; Thomas aus Strasburg (*de Argentina*); und Marſilius, von Inghen (d. i. Ingelheim) ge-

bürtig, lebten in dieſem Zeitraum. Im funfzehnten zeichneten ſich vornehmlich: **Peter d'Ailly** (*de Alliaco*), **Raymund aus Sebonde** (*de Sabunda*), und **Dominicus aus Flandern** (*de Flandria*), in deren Schriften man wenig eigene Gedanken findet, aus. Durch die Reformation verſchwand die ſcholaſtiſche Philoſophie allmählig, nur hie und da zeigte ſich noch ein merkwürdiger Mann. Ein ſolcher war **Franz Suarez**, der bei den Spaniern, ſeinen Landsleuten, zu ſeiner Zeit, zu Anfange des ſiebzehnten Jahrhunderts, groſsen Ruhm erwarb. Die Vernunft war bei den Scholaſtikern, durch die enge Verbindung der Philoſophie mit der Theologie, zu ſehr an ein herrſchendes Glaubensſyſtem gefeſſelt, um kühne Schritte wagen zu können. Sie war durch die ſcholaſtiſche Disputirſucht zu ſehr an das Kleine und Ueberfeine gewöhnt, um zum Ueberblick ihres Vorraths ſich zu erheben. Der Scholaſtiker Ruhm und Ehrgeiz beſtand nur darin, neue Subtilitäten, Diſtinctionen und Argumente zu erfinden. (Tiedemanns Geiſt der ſpecul. Philoſ. Th. 4 und 5.).

Schranken,

ſ. **Gröſse**, 16 und **Limitation**, 2, c.

Schreck,

terror, *terreur*. Wenn die plötzlich erregte Furcht das Gemüth auſser Faſſung bringt, ſo wird ſie **Schreck** genannt. Der Schreck iſt alſo eine **Ueberraſchung**, folglich ein **Affect**, und zwar ein ſehr **unangenehmer** Affect; denn er iſt das Gefühl einer **Unluſt** im gegenwärtigen Zuſtande, welches im Subject die **Ueberlegung**, d. i. die Vernunftvorſtellung, ob man ſich ihm überlaſſen, oder weigern ſoll, gar nicht aufkom-

men läſst. Wenn dies Auffallende das Gemüth ſtutzig (noch nicht beſtürzt) macht, ſo iſt das auch einem Schreck ähnlich (A. 209.)

2. Der Zorn iſt ein Schreck, der zugleich die Kräfte zum Widerſtand gegen das Uebel ſchnell rege macht. Er iſt alſo auch eine Ueberraſchung und ein unangenehmer Affect, denn er überraſcht durch eine unangenehme Empfindung. Er iſt aber ein ſtheniſcher oder rüſtiger Affect, d. i. ein Affect aus Stärke, der durch Beleidigungen zu einer Gegenwart des Widerſtrebens gereizt wird. Der Zorn iſt nehmlich von der erregenden, dadurch aber auch erſchöpfenden Beſchaffenheit; Weinen hingegen iſt die ſchmelzende aſtheniſche Empfindung eines ohnmächtigen Zürnens mit dem Schickſal (A 209. f.). Man erzürnt mich, und man ärgert mich iſt verſchieden. Aerger iſt Kränkung durch Beleidigungen. Ein Menſch kann zürnen, ohne daſs er ſich ärgert. Aerger greift das Herz an. Hingegen ein Menſch im Zorn kann poltern, wie er will, er iſt doch immer geſund. Gelegenheit zum Zorn iſt oft nothwendig. Menſchen, die gar nicht zürnen, ſind oft mit Obſtructionen beladen. Der Zorn iſt eine Bewegung auf alle Eingeweide. Er iſt eigentlich eine gewiſſe Lebhaftigkeit, um ſeinen ernſten Unwillen zu bezeigen. Der Menſch, welcher in ſeinem Zorn erblaſst, iſt auf der Stelle zu fürchten. Wer roth wird, iſt nachher zu fürchten. Wer im Zorn blaſs iſt, der iſt auf dem Punct, etwas zu wagen; wer roth iſt, der ſieht ein, daſs er im Zorn iſt und ſchämt ſich, daſs er ſich ſoll ungerochen beleidigen laſſen. Choleriſche Leute, welche leicht vergeſſen, pflegen ſehr zu poltern; aber wer im Zorn roth wird, behält einen Groll bei ſich (A. 217.).

Schreckhafterhabene.

Diejenige Art des Erhabenen, da das Gefühl desselben mit einigem Grausen begleitet ist, heisst das Schreckhafterhabene. Tiefe Einsamkeit ist z. B. erhaben, aber auf eine schreckhafte Art. Daher grosse, weitgestreckte Einöden jederzeit Anlass gegeben haben, fürchterliche Gespenster dahin zu versetzen, z. B. die ungeheure Wüste Chamo in der Tatarei. Eine grosse Tiefe ist erhaben, allein mit der Empfindung des Schauderns begleitet, daher schreckhafterhaben. Eine lange Dauer ist erhaben, wird sie in einer unabsehlichen Zukunft vorausgesehen, so hat sie etwas vom Schreckhaften an sich. Hallers Beschreibung von der künftigen Ewigkeit flösst ein sanftes Grausen ein. Die Beschreibung einer gänzlichen Einsamkeit in Carozans Traum (Brem. Magazin, B. V. S. 539) flösst ein edles Grausen ein und ist schreckhafterhaben: „Du hast nur für dich gelebt (sagte der Richter), darum sollst du auch künftig in Ewigkeit allein und von aller Gemeinschaft mit der ganzen Schöpfung ausgeschlossen leben. In diesem Augenblick ward ich durch eine unsichtbare Gewalt fortgerissen, und durch das glänzende Gebäude der Schöpfung getrieben. Ich liess bald unzählige Welten hinter mir. Als ich mich dem äussersten Ende der Natur näherte, merkte ich, dass die Schatten des grenzenlosen Leeren sich in die Tiefe vor mir hinabsenkten. Ein furchtbares Reich von ewiger Stille, Einsamkeit und Finsterniss. Unaussprechliches Grausen überfiel mich bei diesem Anblick. Ich verlor allgemach die letzten Sterne aus dem Gesicht, und endlich erlosch der letzte schimmernde Schein des Lichts in der äussersten Finsterniss! Die Todesangst der Verzweiflung nahm mit jedem Augenblick zu, so wie jeder Augenblick meine Ent-

fernung von der letzten bewohnten Welt vermehrte. Ich bedachte mit unleidlicher Herzensangſt, daſs, wenn zehntauſendmal tauſend Jahre mich jenſeit der Grenzen alles Erſchaffenen würden weiter gebracht haben, ich doch immerhin in den unermeſslichen Abgrund der Finſterniſs vorwärts ſchauen würde, ohne Hülfe oder Hoffnung einiger Rückkehr." (S. II. 294 ff.)

Schreiend,

auf eine widrige Art prahlend. (S. II, 321.) So wird z. B. der Schimmer des Choleriſchen, wenn ſein Geſchmack ausartet. Er geräth alsdann, ſowohl ſeinem Stil, als dem Ausputze nach, in den Galimathias (das Uebertriebene). Der Galimathias iſt nehmlich eine Art Fratzen, die in Anſehung des Prächtigen dasjenige ſind, was das Abentheuerliche oder Grillenhafte in Anſehung des Ernſthafterhabenen iſt. In Beleidigungen fällt er alsdann auf Zweikämpfe oder Proceſſe, und in dem bürgerlichen Verhältniſſe auf Ahnen, Vortritt und Titel (S. II. 321.) Schreiend, kann man auch ſagen, iſt, wenn Dinge ſo an einander geſtellt ſind, daſs kein Uebergang von einem zum andern iſt.

Schrift,

ſ. Buch.

Schritt

zur Moralität iſt jedes Bemühen, wodurch die Möglichkeit der Moralität befördert wird. Er iſt wohl zu unterſcheiden von einem moraliſchen Schritt, welches ein Bemühen iſt, das Morali-

tät zum Grunde hat, oder aus Pflicht geschieht. Dafs die Regierung im Staat uns gegen die Eingriffe Anderer in unsre Rechte sichert, ist ein grofser Schritt zur Moralität, denn es wird uns nun dadurch möglich, den Rechtsbegriff heilig zu halten und treu zu befolgen. Nur von dem aber, der dieses, nicht aus Furcht vor der Regierung, sondern aus Achtung für das Gesetz oder aus Pflicht thut, kann man sagen, er thue moralische Schritte, oder komme vorwärts nicht blofs zu, sondern in der Moralität (Z. 85. *).

Schüchternheit,

timiditas, *timidité*. Diesen Namen führt die Eigenschaft, leicht erschreckt zu werden. Mancher fürchtet sich nicht, aber er erschreckt leicht. Das kommt aus der Zärtlichkeit und den Nerven her (Mnscrpt.).

2. Die Schüchternheit ist eine habituelle Beschaffenheit, leicht in solche Furcht zu gerathen, die das Gemüth aufser Fassung bringt. Die blofse Disposition aber (ein Zustand), mehrentheils blofs von cörperlichen Ursachen abhängend, sich gegen eine plötzlich aufstofsende Gefahr nicht gefafst zu fühlen, heifst Erschrockenheit. Ein Feldherr, der im Schlafrock ist, kann über die unerwartete Annäherung des Feindes erschrocken seyn, s. Furcht, 3.

3. Man kann also die Schüchternheit auch durch den Mangel der Unerschrockenheit erklären; denn, wem es in jedem Fall an der Stärke des innern Sinnes fehlt, nicht leicht wodurch in Furcht gesetzt zu werden, bei dem ist dieser Zustand habituell. Es kann aber die Schüchternheit ihren Grund in einem gewissen cör-

perlichen Zuſtande haben, ſo bemerkte ein Arzt an einem General, daſs Säure im Magen ihn ſchüchtern machte. Dieſe Schüchternheit iſt alſo nicht zuzurechnen, und wer ſie hat, dem fehlt es darum nicht an Muth (A. 211.).

Schuld,

ſ. Uebertretung.

Schuldigkeit,

debitum, *devoir*, was Jemand nur gerade dem Geſetz angemeſſen thut (K. XXIX). Das Geſetz gebietet, zu bezahlen, was man ſchuldig iſt; wer das thut, der thut ſeine Schuldigkeit. Giebt er dem Gläubiger noch ein Geſchenk dazu, ſo iſt das mehr als ſeine Schuldigkeit, es iſt verdienſtlich; bezahlt er dem Gläubiger ſeine Schuld nicht, oder nicht ganz, ſo iſt das weniger als ſeine Schuldigkeit, es iſt moraliſche Verſchuldung.

Schuldige Pflicht, ſ. Pflicht, ſchuldige.

Schule,

schola, *école*. Die methodiſche Unterweiſung nach Regeln (U. 200.). So bringt das Beiſpiel des Genies für andre gute Köpfe eine ſolche Schule hervor, ſo weit man nehmlich aus den Geiſtesproducten deſſelben und ihrer Eigenthümlichkeit Regeln ziehen kann. Für ſolche durch Regeln belehrte gute Köpfe iſt die ſchöne Kunſt Nachahmung, der die Natur durch ein Genie die Regel gab. Ein ſolcher durch das Beiſpiel des Genies belehrter guter Kopf heiſst ein Schü-

ler des Genies, und macht er alles nach, ein Affe desselben (U. 200. f.).

Schulwitz.

Im allgemeinen Sinne des Worts heisst Schulwitz, studirte und künstlich aufgestellte Principien (A. 24). Er ist dem Mutterwitz entgegengesetzt, der in den allgemeinen und angebohrnen Regeln des Verstandes besteht. Wer Mutterwitz hat, besitzt Gemeinsinn (*sens commun*), wer Schulwitz hat, ist ein Mann von Wissenschaft. Die erstern sind der Regeln Kundige in Fällen der Anwendung, die andern für sich selbst und vor der Anwendung. Man nennt den Verstand, der zu dem erstern Erkenntnisvermögen gehört, den gesunden Menschenverstand (*bon sens*), den zum zweiten den hellen Kopf. Es ist merkwürdig, dass man den erstern für zuverlässiger erklärt, als alles, was studirte Wissenschaft immer zu Markte bringen würde. Allerdings, wenn die Auflösung einer Frage auf Mutterwitz beruhet, so ist es unsicherer, sich nach Schulwitz umzusehen und seinen Beschluss darnach abzufassen, als auf einen natürlichen logischen Tact. Allein dies geht nur in Erfahrungs-, aber nicht in speculativer Erkenntniss (A. 23. f.)

Schwäche,

moralische, s. Untugend.

Schwärmerei,

Fanaticismus, *fanaticismus*, *fanatisme*. Diesen Namen führt die angenommene Maxime der

Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft (S. III., 301.). Wer also die Regel hat, es sei noch etwas über die Vernunft, dem sich dieselbe unterwerfen und davon müsse zurechtweisen und lenken lassen, ist ein Schwärmer. Ein solcher Schwärmer nennt gemeiniglich diese seine Maxime Erleuchtung, und spricht von einem innern Lichte, z. B. einer unmittelbaren Offenbarung, vor der die Vernunft schweigen, und der man sich besonders in Religionssachen unterwerfen müsse. Untersucht man aber die Sache näher, so sind es blofs Täuschungen der Einbildungskraft, die den Schwärmer leiten, und die er für Eingebungen hält. Nur die Vernunft kann für Jedermann gültig gebieten. Sobald es daher mehrere Schwärmer giebt, mufs auch unter ihnen selbst eine Sprachverwirrung entstehen; denn Jeder kann doch nur das, was in seinem eigenen innern Sinn vorgeht, für Erleuchtung halten, und mufs nothwendig das, was der andere erzählt, entweder durch die Vernunft prüfen und für Schwärmerei erklären, oder sich ungeprüft aufdringen lassen (S. III, 301.). Ein solcher Schwärmer war z. B. Christoph Kotter zu Sprottau in Schlesien, im Jahr 1616.

2. Wenn Schwärmerei in der allgemeinsten Bedeutung eine nach Grundsätzen (Regeln, die man in seine Maxime aufgenommen hat) unternommene Ueberschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft ist (P. 153.), so ist

moralische Schwärmerei, Mysticismus, diese Ueberschreitung der Grenzen, die die praktische reine Vernunft der Menschheit setzt, dadurch sie verbietet, den subjectiven Bestimmungsgrund pflichtmäfsiger Handlungen (d. i. die moralische Triebfeder derselben) irgend worin an-

ders, als im Gesetze selbst zu setzen. Hieraus folgt, dass die Gesinnung, die in die Maxime gebracht wird, irgend worin anders, als in der Achtung fürs Gesetz zu setzen, ebenfalls Schwärmerei ist. Wer also wähnt, er thue das, was andere aus Pflicht thun, aus einer von allen sinnlichen Antrieben freien, ganz reinen Liebe zum Guten, und bedürfe also des Gesetzes und der Achtung für dasselbe nicht, ist ein moralischer Schwärmer. Die Vernunft gebietet, den Gedanken von Pflicht zum obersten Lebensprincip aller Moralität im Menschen zu machen. Dieser Gedanke schlägt aber alle Arroganz (Eigendünkel) nieder, d. i. die stolze Einbildung, dass für uns kein Gebot nöthig sei; ingleichem die eitele Philautie (Eigenliebe), d. i. die phantastische Denkungsart, sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit des Gemüths zu schmeicheln (P. 153. M. II, 285.).

3. Daher haben nicht allein Romanschreiber, oder empfindelnde Erzieher (ob sie gleich noch so sehr wider Empfindelei eiferten), sondern bisweilen selbst Philosophen, z. B. die Stoiker, moralische Schwärmerei eingeführt. Man kann es aber, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: dass sie zuerst alles Wohlverhalten der Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht unterworfen, und dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe Schranken der Demuth (d. i. der Selbsterkenntniss) gesetzt habe. Dieses hat das Evangelium durch die Reinigkeit des moralischen Princips, das es seiner Lehre zum Grunde legt, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben zu den Schranken endlicher Wesen, die einer moralischen Vollkommenheit, in irgend einem Zeitpunct ihres Erdenlebens, nicht fähig sind, geleistet (P. 153. f. M. II, 286.).

4. Das evangelische Gebot steuert nicht nur der Religionsschwärmerei, religiösen Schwärmerei, f. Fanaticismus, in Ansehung der Liebe Gottes, sondern auch der blofs moralischen Schwärmerei, in Ansehung des Verdienstlichen der Pflichterfüllung. Die sittliche Stufe, worauf der Mensch steht, aller unserer Einsicht nach auch jedes vernünftige Geschöpf, ist Achtung fürs moralische Gesetz. Des Menschen moralischer Zustand ist Tugend (moralische Gesinnung im Kampf), und nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens. Es ist lauter moralische Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels (Arroganz), gute Handlungen als baares Verdienst anzusehen. Bei einem solchen Princip wird dem Geiste des Gesetzes kein Genüge gethan, und über das Verdienst die Schuldigkeit vergessen. Andere mit grofsen Aufopferungen aus Pflicht geschehene Handlungen lassen sich wohl unter dem Namen edler und erhabener Thaten preisen; will man sie aber Jemanden als Beispiele der Nachahmung vorstellen, so mufs durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte, moralische Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden, damit er sich nicht auf verdienstlichen Werth was zu Gute thue. Wenn wir nur wohl nachsuchen, so werden wir zu allen anpreisenswürdigen Handlungen schon ein Gesetz der Pflicht finden, welches gebietet, und die Handlung nicht auf unser Belieben ankommen läfst. Das ist die einzige Darstellungsart, welche die Seele moralisch bildet, weil sie dann allein fester und genau bestimmter Grundsätze fähig ist (P. 150. ff. M. II, 284.).

5. Man darf nicht besorgen, dafs die von allem Sinnlichen beraubte Moralität keine bewegende Kraft oder Rührung bei sich führen werde. Wo die Sinne nichts mehr vor sich sehen, und die

unverkennliche und unauslöſchliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, muſs man vielmehr den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft mäſsigen. Daher haben auch Regierungen gerne erlaubt, die Religion mit ſinnlichem Zubehör reichlich verſorgen zu laſſen, damit der Unterthan ſeine Seelenkräfte nicht über die Schranken ausdehne. Dieſe reine, bloſs negative Darſtellung der Sittlichkeit bringt dagegen keine Gefahr der Schwärmerei, eben darum, weil die Darſtellung bloſs negativ iſt. Dieſe iſt nehmlich ein Wahn, über alle Grenze der Sinnlichkeit hinaus etwas ſehen (d. i. nach Grundſätzen träumen oder mit Vernunft raſen) zu wollen. Die Unerforſchlichkeit der Idee der Freiheit ſchneidet nehmlich aller poſitiven Darſtellung gänzlich den Weg ab. Wenn der Enthuſiasmus (ſ. Enthuſiasmus, 4.) mit dem Wahnſinn, ſo iſt die Schwärmerei mit dem Wahnwitz zu vergleichen. Im Enthuſiasmus, als Affect, iſt die Einbildungskraft zügellos; in der Schwärmerei, als eingewurzelter brütender Leidenſchaft, regellos. Das erſtere iſt vorübergehender Zufall, der den geſundeſten Verſtand bisweilen wohl trifft; die zweite eine Krankheit, die ihn zerrüttet (U. 125. f. M. II, 602.).

6. Religionsſchwärmerei iſt auch der Wahn, Wirkungen der Gnade in ſich hervorbringen zu können. Wenn wir auch nur himmliſche Einflüſſe in uns wahrnehmen wollen, ſo iſt das eine Art Wahnſinn, in welchem wohl gar auch Methode ſeyn kann, weil ſich dieſe vermeinten innern Offenbarungen doch immer an moraliſche, mithin auch Vernunftideen anſchlieſsen müſſen, der aber doch immer eine der Religion nachtheilige Selbſttäuſchung bleibt. Alles, was wir von Gnadenwirkung ſagen können, iſt, daſs es welche geben könne (R. 266. f.).

7. Der Wahn, durch Beſtrebung zu einem vermeintlichen Umgange mit Gott etwas in Anſehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, iſt ebenfalls eine richtige Erklärung der religiöſen Schwärmerei. Dieſer Wahn iſt nehmlich ſchwärmeriſch, weil das eingebildete Mittel, als überſinnlich, nicht in dem Vermögen des Menſchen iſt. Ueberdem iſt der dadurch beabſichtigte Zweck auch überſinnlich; denn das Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchſten Weſens und die Unterſcheidung dieſes Gefühls von jedem andern, ſelbſt dem moraliſchen, wäre die Empfänglichkeit einer Anſchauung, für die in der menſchlichen Natur kein Sinn iſt. Dieſer ſchwärmeriſche Religionswahn iſt der moraliſche Tod der Vernunft, ohne die doch gar keine Religion ſtatt finden kann. Denn die Religion muſs, wie alle Moralität überhaupt, auf Grundſätze gegründet werden, dieſe können aber nur in der Vernunft geſucht werden, welche das Vermögen der Grundſätze iſt, ohne welche alſo keine ſtatt finden können (R. 267. ff.).

8. Die religiöſe Schwärmerei iſt ſo zu ſagen eine andächtige Vermeſſenheit, und wird durch einen gewiſſen Stolz und ein gar zu groſses Zutrauen zu ſich ſelbſt veranlaſst. Der andächtig Vermeſſene will den himmliſchen Naturen näher treten, und ſich durch einen erſtaunlichen Flug über die gewöhnliche und vorgeſchriebene Ordnung erheben. Er redet nur von unmittelbarer Eingebung und vom beſchaulichen Leben. Wir treffen den Fanaticismus, wenigſtens in den vorigen Zeiten, am meiſten in Deutſchland und England an; er iſt gleichſam ein Auswuchs des edlen Gefühls, welches zu dem Charakter dieſer Völker gehört. Die Erhitzung eines ſchwärmeriſchen Geiſtes erkühlet aber allmählig und muſs ſeiner Natur nach endlich zur ordentlichen Mäſsigung gelangen (S. II. 368. f.).

9. Bisweilen mag die Einbildungskraft schwärmen, d. i. sich nicht behutsam innerhalb der Schranken der Erfahrung halten (Pr. 108.) Die Einbildungskraft wird nehmlich durch einen solchen freien Schwung wenigstens belebt und gestärkt, und es wird immer leichter seyn, ihre Kühnheit zu mäßigen, als ihrer Mattigkeit aufzuhelfen. Ein Dichter darf daher wohl zuweilen schwärmen, man läßt sich lieber mit ihm fortreißen, als von dem einschläfern, dem es an Einbildungskraft fehlt. Niemals aber kann man dem Verstande die Schwärmerei verzeihen. Dieser kann ja allein der Schwärmerei der Einbildungskraft Grenzen setzen, wenn er also seine Function zu denken aufgiebt und schwärmt, so sind wir ohne alle Hülfe. Der Verstand, wenn er schwärmt, fängt es aber damit sehr unschuldig und sittsam an. Zuerst bringt er die Elementarkenntnisse, die ihm vor aller Erfahrung beiwohnen, aber dennoch in der Erfahrung immer ihre Anwendung haben müssen, ins Reine, und ist damit noch in seinen Schranken. Sodann läßt er diese Schranken weg, und was sollte ihn auch daran hindern, da der Verstand ganz frei seine Grundsätze aus sich selbst genommen hat? und nun geht er zuerst auf neu erdachte Kräfte in der Natur (z. B. die einer übersinnlichen oder intelligibeln Anschauung), bald hernach auf Wesen außerhalb der Natur (z. B. das absolute Ich). Um eine übersinnliche Welt aufzubauen, kann es uns ja an Bauzeug nicht fehlen, weil es durch fruchtbare Erdichtung reichlich herbeigeschafft, und durch Erfahrung zwar nicht bestätigt, aber auch niemals widerlegt wird. Das ist auch die Ursache, weswegen junge Denker Metaphysik in ächter dogmatischer Manier so lieben und ihr oft ihre Zeit und ihr sonst brauchbares Talent aufopfern, und warum in unsern Tagen diese metaphysische Schwärmerei philosophische Systeme ohne Zahl hervorbringt (Pr. 108. f.).

10. Wir haben in neuern Zeiten Beispiele genug gesehen, dass es gar nichts helfen kann, wenn man jene fruchtlosen Versuche der reinen Vernunft, durch die Erinnerung, die Auflösung so tief verborgener Fragen sei so schwierig, oder durch die Klage, unsre Vernunft sei so beschränkt, und alle Behauptungen derselben hierin seien blosse Muthmassungen, mässigen will. Denn wenn die Unmöglichkeit solcher Erkenntnisse nicht deutlich dargethan wird, und die Selbsterkenntniss der Vernunft nicht wahre Wissenschaft wird, in der das Feld ihres richtigen von dem ihres nichtigen und fruchtlosen Gebrauchs, so zu sagen, mit geometrischer Gewissheit unterschieden wird, so werden jene eitelen Bestrebungen niemals völlig abgestellt werden. Dies hat nun Kant wirklich geleistet, aber man hat seinen Criticismus nicht gehörig studirt und verstanden, und also auch jene Unmöglichkeit nicht eingesehen; daher haben wir nun aufs neue in unsern Tagen das Schauspiel von schwärmerischen Ueberschreitungen der Grenzen der Vernunft an jenen Philosophemen, die sich vorzugsweise den Namen einer Transscendentalphilosophie anmassen, aber den Namen einer transscendenten Philosophie oder schwärmenden Metaphysik mit Recht verdienen (Pr. 109.), s. Metaphysik, 7.

11. Die Schwärmerei hat eine grosse Aehnlichkeit mit dem Genie. Beides ist nehmlich Originalität, d. i. nicht nachgeahmte Production der Einbildungskraft, nur dass beim Genie diese Originalität zu Begriffen zusammenstimmt, bei der Schwärmerei hingegen nicht. Die intellectuelle Anschauung seiner selbst als einer Intelligenz mit den Worten auszudrücken: ich bin ein lebendiges Sehen; ich sehe — Bewusstseyn — sehe mein Sehen — bewusstes (Fichte Bestimmung des Menschen, S. 137.) ist original, giebt aber, wenn Sehen hier etwas anders als

das formale Bewuſstſeyn des Selbſtbewuſstſeyns heiſst, keinen Begriff (A. 76.).

12. Die Schwärmerei, in hohem Grade, gehört zu den Schwächen der Seele in Anſehung ihres Erkenntniſsvermögens, ſie iſt nehmlich eine unwillkührliche und ungeregelte Zuſtröhmung von Ideen, die alſo die Vernunft trifft. Ein ſolcher Kopfkranke wird oft auch, mit gemildertem Ausdrucke, exaltirt, auch wohl ein excentriſcher Kopf genannt. Der Fanatiker, Viſionär oder Schwärmer dieſer Art iſt eigentlich ein Verrückter, welcher vermeint, unmittelbare Eingebung zu haben, und einer groſsen Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels gewürdigt zu werden. Die menſchliche Natur kennt kein gefährlicheres Blendwerk. Wenn der Ausbruch davon neu iſt, wenn der betrogene Menſch Talente hat, wenn der groſse Haufe vorbereitet iſt, dieſes Gährungsmittel innigſt aufzunehmen, alsdann erduldet bisweilen ſogar der Staat Verzukkungen. Die Schwärmerei führt den Begeiſterten zuweilen auf das Aeuſserſte, den Muhammed, der mit dem Engel Gabriel Umgang hatte, Stimmen vom Himmel hörte und übernatürliche Träume hatte, führte ſie auf den Fürſtenthron, und Johann Beukelsz von Leiden, auch Hieronymus Savonarola, die ebenfalls Offenbarungen und Geſichte hatten, und Weiſſagungen verkündigten, aufs Blutgerüſt (A. 124. f. S. 47. f.), Antoinette Bourignon ſtarb indeſſen in ihrem Mittelſtande, ſ. Fanaticismus, 3.

Schwelgerei,

öffentliche, *luxuries, débauche.* Mit dieſem Namen bezeichnet man das Uebermaſs des geſellſchaftlichen Wohllebens in einem gemeinen Weſen, wenn es ohne Geſchmack

ist (A. 200.). Man nennt denjenigen, der einen solchen entbehrlichen Aufwand macht, welcher Krankheit zuzieht, einen Schwelger. Die Schwelgerei überfüllt mit Genuss, sie geht noch über die Sättigung hinaus, und bewirkt Ekel. Sie ist mehr prahlerisch (von aussen zu glänzen), als selbstgeniessend. So ist es z. B. Schwelgerei, wenn bei einem Lordmaireschmaus der Wirth durch Ueberfluss und Mannigfaltigkeit für den physischen Sinn des Schmeckens zu glänzen sucht. Ob die Regierung befugt sei, die Schwelgerei durch Aufwandsgesetze einzuschränken, hängt von der Frage ab, ob die Regierung verpflichtet sei, die Unterthanen gegen etwas (Krankheit durch Schwelgerei) zu schützen, wogegen sie ihr eigener freier Wille hinlänglich zu schützen im Stande ist (A. 200. f.).

Schwere,

s. Gravitation.

Schwerfällig,

lourd. Diese Beschaffenheit hat der, dessen Thun Mühe verräth (A. 35.). Das Schwere (*difficile*, *difficile*) wird nehmlich dem Leichten (*facile*, *facile*), aber oft auch dem Lästigen (*onerosum*, *onereux*) entgegengesetzt. Leicht oder thunlich ist einem Subject dasjenige, wozu ein grosser Ueberschuss seines Vermögens über die zu einer That erforderliche Kraftanwendung in ihm anzutreffen ist. Man wird gewiss nicht behaupten, eine Visite zu machen, sei schwer oder comparativ unthunlich; aber dem Manne ist es oft sehr lästig oder beschwerlich. In diesem Fall wünscht er herzlich, sie los zu werden. Allein er trägt doch Bedenken, hierin wider den

Gebrauch zu verstofsen. Von dem nur, dem man die Mühe ansieht, die es ihm kostet, sagt man, er sei schwerfällig (A. 35. f.).

2. Das Verdienstliche gewisser zur Religion gezählten Gebräuche wird oft darin gesetzt, dafs sie zu nichts nutzen und die Gläubigen sich ihnen doch unterwerfen. Sich durch solche Ceremonien und Observanzen, Büfsungen und Casteiungen, je mehr desto besser, hudeln zu lassen, ist lästig. Die Gläubigen verrathen dabei oft, dafs es ihnen Mühe kostet. Sie sind also dabei schwerfällig, ohngeachtet diese Frohndienste mechanisch leicht sind, weil keine lasterhafte Neigung dabei aufgeopfert werden darf. Dem Vernünftigen sind sie nehmlich moralisch sehr beschwerlich (A. 36.).

3. Man wird zugeben, dafs wenn Christus sagte: meine Last ist leicht (Matth. 11, 30.), und Johannes: Gottes Gebote sind nicht schwer (1. Joh. 5, 3.), sie damit nicht meinten, sie bedürfen wenig physischen Kraftaufwand. Ein solches Gebot ist freilich oft, den physischen Kräften nach, die dazu erforderlich sind, sehr leicht zu erfüllen. Und doch sind sie, den moralischen Kräften nach, das Schwerste unter allem, was geboten werden mag. Man wird aber doch nicht leugnen, dafs sie für einen Vernünftigen unendlich leichter sind, als Gebote einer geschäftigen Nichtsthuerei. Dergleichen Gebote waren aber diejenigen, welche das Judenthum begründete, z. B. das häufige Waschen und Reinigen. Ein Vernünftiger ist daher oft schwerfällig bei der Befolgung solcher Gebote, da ihm die Erfüllung seiner moralischen Pflichten hiergegen nicht beschwerlich ist. Zuweilen fühlt nehmlich der vernünftige Mann das Moralischleichte centnerschwer, und das ist dann der Fall, wenn er sieht, dafs die darauf verwandte Mühe doch zu

nichts nütze. Das Leichte zu thun, ist indessen verdienstlos. Ohne Werkzeuge etwas zu thun, ist oft sehr schwer, aber der, welcher sie nicht zu brauchen versteht, ist bei dem Gebrauch derselben schwerfällig. Methoden und Maschinen und unter diesen die Vertheilung der Arbeiten unter verschiedene Künstler (fabrikenmäfsige Arbeit) machen vieles leicht, was mit eigenen Händen, ohne andere Werkzeuge, zu thun schwer seyn würde. Nachforschungen der Metaphysik sind schwer, der, welcher sie verkehrt anstellt und nichts entdeckt, ist dabei schwerfällig. Wenn man Schwierigkeiten zeigt, ehe man die Vorschrift zur Unternehmung giebt, wie z. B. in Nachforschungen der Metaphysik, so schreckt man ab, aber man thut daran doch besser, als wenn man sie verheelt. Nach einem Gelage von Jedem in der Gesellschaft Abschied zu nehmen, ist lästig, und überdem noch geschmacklos; denn es macht ein Spiel, die gesellige Unterhaltung, zu einer Arbeit. Daher nimmt sich oft der Vernünftigste dabei sehr schwerfällig, und man hat deswegen diese Sitte mit Recht, als alsväterisch, abgeschafft. Schwierigkeiten und Besorgnisse macht sich bei Unternehmung eines Geschäfts der Melancholische, Hoffnung und vermeinte Leichtigkeit der Ausführung, der Sanguinische. Nur das Temperament kann dies entschuldigen (A. 36. ff.).

4. Der Mensch kann, was er will (es ist ihm subjectiv möglich), ist eine hochtönende Tautologie. Man muss dies so verstehen: der Mensch kann alles, was er auf das Geheiss seiner moralisch gebietenden Vernunft will (weil es die Pflicht gebietet), denn er soll es; das Unmögliche aber wird ihm die Vernunft nicht gebieten. Jenes ist aber der ruhmredige Ausspruch der Kraftmänner. Es gab nehmlich im vorigen Jahrhundert solche Gecken, die da meinten, dieser Ausspruch sei auch in phy-

fischer Bedeutung gültig, und von sich priesen, dass sie durchsetzen könnten, was sie wollten. Die Race dieser Weltbestürmer ist aber schon lange ausgegangen (A. 38.).

5. Endlich macht das Gewohntwerden (*consuetudo*), da nehmlich Empfindungen von eben derselben Art, durch ihre lange Dauer ohne Abwechselung, die Aufmerksamkeit von den Sinnen abziehen, und man sich ihrer kaum mehr bewusst ist, die Ertragung der Uebel leicht. Solche Ertragung beehrt man fälschlich mit dem Namen der Geduld. Vorzüglich schwer wird aber durch das Gewohntwerden das Bewusstseyn und die Erinnerung des empfangenen Guten, welches dann gemeiniglich zu einer Gesinnung führt, die den Namen des Undanks verdient (A. 38.).

6. Die Angewohnheit (*assuetudo*) ist eine physische innere Nöthigung, nach derselben Weise ferner zu verfahren, wie man bis dahin verfahren hat; sie macht alles leicht und verdienstlos, denn es kostet keine Mühe, das Angewöhnte zu thun. Man verliert aber durch sie bei guten Handlungen den moralischen Werth, weil sie keine Ueberwindung mehr kosten. Die Freiheit des Gemüths leidet überdem durch die Angewohnheit, die gesetzmäßsige Handlung geschieht bloss mechanisch, sie wird gedankenlos wiederholt, und endlich, durch ihre zu häufige Wiederkehr, wohl gar lächerlich. Man kann dieses die Monotonie der Handlungen nennen. Daher kann man die Tugend nicht so erklären: sie sei die Fertigkeit in freien rechtmäßsigen Handlungen; denn da wäre sie bloss Mechanismus der Kraftanwendung; sondern Tugend ist die moralische Stärke in Befolgung seiner Pflicht, die niemals zur Gewohnheit werden, sondern immer ganz neu und ursprünglich aus der Denkungsart hervorgehen soll (A. 35. f.) — Die angewöhnten Flickwörter (Phrasen zu

bloſser Ausfüllung der Leere an Gedanken) machen den Zuhörer unaufhörlich beſorgt, das Sprüchelchen wieder hören zu müſſen und den Redner zur Sprachmaſchine. Die Angewohnheit eines Andern erregt in uns Ekel, weil das Thier hier gar zu ſehr aus dem Menſchen hervorſpringt. Nach der Regel der Angewöhnung wird dann der Menſch inſtinctmäſsig, gleich als eine andere (nichtmenſchliche) Natur geleitet, und läuft ſo Gefahr, mit dem Vieh in eine und dieſelbe Claſſe zu gerathen (A. 38. f.).

7. Indeſſen können doch gewiſſe Angewöhnungen abſichtlich geſchehen und eingeräumt werden. Die Natur verſagt nehmlich zuweilen der freien Willkühr ihre Hülfe, und dann iſt die Angewöhnung nicht verwerflich, z. B. im Alter ſich an die Zeit des Eſſens und Trinkens, die Qualität und Quantität deſſelben, oder auch des Schlafs zu gewöhnen und ſo allmählich mechaniſch zu werden. Das gilt aber nur als Ausnahme und im Nothfall; in der Regel iſt alle Angewohnheit verwerflich. Uebrigens iſt der, welcher alles, was er ſich vornimmt, für leicht hält, leichtſinnig; der aber, dem alles, was er thut, leicht läſst, gewandt (A. 37. 39.).

Schwindel,

vertige. Ein ſchnell im Kreiſe wiederkehrender und die Faſſungskraft überſteigender Wechſel vieler ungleichartigen Empfindungen (A. 75.)

Sectirer,

ſ. Kirchenglaube, 5. c.

Seele,

anima, ame. S. Ich, 4. ff. Die denkende Subſtanz, als das Principium des Lebens in der Materie, d. i. als Grund der Animalität (C. 403.), ſ. Animalität. Auch: das Lebensprincip des Menſchen im freien Gebrauch ſeiner Kräfte (T. 10.), d. i. der Grund der Moralität des Menſchen, inſofern derſelbe etwas von der Materie Verſchiedenes und bloſs im innern Sinne Befindliches ſeyn muſs. Bei dem Menſchen muſs nehmlich der Grund ſeiner Animalität zugleich der Grund ſeiner Moralität ſeyn, und da der letztere den Naturgeſetzen der Erſcheinungen im innern Sinn nicht unterworfen ſeyn kann, weil das alle Freiheit des Willens und den freien Gebrauch der Kräfte unmöglich machen würde: ſo nöthigt uns das Daſeyn der Moralität in uns zum Glauben an einen ſolchen Grund der Moralität, den wir uns als ein Ding an ſich ſelbſt denken müſſen, und unter dem Namen des menſchlichen Geiſtes ſubſtanziiren und perſonificiren. Wir müſſen alſo unterſcheiden zwiſchen der Seele, als Grund der Animalität, der bloſs gedachten empiriſchen Einheit aller Erſcheinungen des innern Sinnes (einer theoretiſchen Idee), und dem Geiſte, als Grund der Moralität und überſinnlichem Subſtrat jener Erſcheinung (einer praktiſchen Idee).

2. Zwei Fragen haben vornehmlich die Philoſophen von jeher beſchäftigt, giebt es eine Seele oder einen von der Materie verſchiedenen Grund des Lebens und der Selbſtthätigkeit des Menſchen? und hört dieſe Seele mit dem Tode des Menſchen auf oder dauert ſie nach dem Tode fort? Was die erſte Frage betrifft, ſo iſt es nicht zu leugnen, daſs wir denkende We-

ſen ſind. Es iſt eine Erfahrung, daſs wir leben und denken, und uns ſelbſt in Bewegung ſetzen, vermittelſt Vorſtellungen, die wir haben. Vorſtellungen aber ſind nur im innern Sinn. Es iſt alſo der Grund unſers Denkens und unſrer Selbſtthätigkeit wenigſtens nicht in der Erſcheinung des äuſsern Sinnes, der Materie, zu ſuchen, die Materie, wie auch ſchon die Peripatetiker behauptet haben, denkt nicht, und kann nicht denken. Nur diejenigen, welche die Materie nicht für eine Erſcheinung äuſserer Sinne, ſondern für ein Ding an und für ſich ſelbſt hielten, z. B. Voltaire nach den meiſten alten Philoſophen, konnten behaupten, die Materie denke (C. 426.).

3. Wenn wir nun das, was in uns denkt, Seele nennen, und darunter unſre denkende Natur verſtehen, ſo wie unter Cörper unſre raumerfüllende Natur, ſo iſt es ganz richtig, daſs wir eine Seele haben, oder eine wirkende Urſache unſers Denkens. Denn Denken iſt eine Veränderung in unſerm innern Sinn, und alle Veränderung muſs eine Urſache haben. Wenn ich nun die Eigenſchaften, mit denen ein ſolches Weſen exiſtirt, aufſuchen will, ſo muſs ich die Erfahrung befragen. Hier muſs ich aber auf das achten, was in meinem innern Sinn vorgehet, wenn ich denke, und dies unter die Kategorieen ſubſumiren, und es mir als in der Zeit exiſtirend und durch ſie bedingt (abhängig vom Schema der Kategorieen) vorſtellen. Indem ich dieſes nun thue, bekomme ich erſtens eine ſolche Erſcheinung der Wirkungen meiner Seele, als die Wirkungen meines Cörpers Erſcheinungen des äuſsern Sinnes ſind; zweitens gelange ich dadurch niemals zu einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit aller Erſcheinungen des innern Sinnes, als ich an dem Cörper für alle Erſcheinungen der äuſsern Sinne habe (C. 710.). Der Satz, ich denke (ich exiſtire denkend) iſt ein Erfahrungs-

ſatz. Einem ſolchen aber liegt empiriſche Anſchauung zum Grunde, folglich iſt die Seele, wie jedes Object der Erfahrung, Erſcheinung und kein Ding an ſich. Wenn aber ſelbſt die Seele Erſcheinung iſt, ſo wird damit nicht behauptet, daſs unſer ganzes Bewuſstſeyn bloſſer Schein iſt, und auf nichts geht. (M. I, 478. C. 428.). Das Denken, für ſich genommen, iſt bloſs die logiſche Function ohne alle Anſchauung. Dadurch denke ich mich alſo nur als denkendes Object überhaupt, wenn ich mich als Subject des Denkens denke. Wenn ich mich aber meines Denkens im innern Sinn bewuſst werde, dann ſchaue ich meine denkende Natur an, wie ſie erſcheint (M. I. 479. f. C. 428. ff.).

4. So weit reicht unſer Verſtand, um das, was ihm durch den innern Sinn von der denkenden Natur gegeben iſt, auf Begriffe zu bringen und zu erkennen. Die Vernunft aber iſt damit nicht zufrieden. Sie begnügt ſich nicht an dem Erfahrungsbegriff (von dem, was die Seele wirklich iſt), ſondern will die Seele, als ein Ding an ſich ſelbſt, auſser der Erfahrung betrachtet wiſſen, indem die Vernunft, ihrer Natur nach, nach dem abſoluten Subſtrat fragt, bei dem nichts mehr zu fragen übrig bleibt. Allein die Abſicht bei dieſen Vernunftbegriffen von abſoluter Vollendung deſſen, was der Verſtand in der Erfahrung zu erkennen bemühet iſt, und wobei er nie an ein ſolches abſolutes Ziel kommt, iſt nicht, uns eine neue Erkenntniſsquelle zu liefern; denn durch die Vernunft werden uns keine Gegenſtände für ihre Begriffe des Abſoluten und Vollendeten gegeben. Sondern ſie will dadurch nur ſyſtematiſche Einheit in unſre Verſtandeserkenntniſs bringen und dadurch dem Verſtand ein Ziel vorſtecken, nach welchem er immer zu ſtreben hat. Dies iſt nun auch ihre Abſicht bei dem Vernunftbegriff von der Seele. Die Vernunft nimmt zu

dem Ende den Begriff davon, dafs alles Denken in der Erfahrung durch die Identität der Vorftellung des Ich denke eine empirifche Einheit hat. Diefe empirifche Einheit ftellt fie fich nun in dem Ich als das Subject des Denkens*), d. i. als eine unbedingte (abfolute) und urfprüngliche Einheit vor, und bildet fo die Idee von der Seele. Die Vernunft will uns aber damit nicht im Mindeften zu einer Vernunfterkenntnifs unfrer Seele führen, fondern nur Principien der fyftematifchen Einheit in Erklärung der Erfcheinungen der Seele aufftellen. Wir follen alle Beftimmungen der innern Wirkfamkeit fo viel möglich als in Einem Subject, alle innern Kräfte fo viel möglich als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechfel im Innern als gehörig zu den Zuftänden eines und deffelben beharrlichen Wefens betrachten, und alle Erfcheinung im Raume (die Materie) als von den Handlungen des Denkens ganz unterfchieden uns vorftellen. Daher denkt die Vernunft die Seele als einfache Subftanz, nicht als erkennten wir damit wirklich eine Grundeigenfchaft der Seele, denn dazu müfsten wir ja einen erkennbaren Stoff haben, wie bei der zufammengefetzten Subftanz, die wir Cörper nennen, die Materie ift; fondern die Vorftellung der Seele als einfacher Subftanz foll nur das Schema (gewiffermaafsen eine ideale Conftruction) feyn für das unferm Verftande zur Regel dienende Princip,

*) So fcheint es, als hätten wir in diefem Bewufstfeyn unfrer felbft das Subftantiale, von dem alles Denken die Accidenzen wären, und als fchaueten wir diefes Subject des Denkens unmittelbar an. Da nun aber, wenn diefe Anfchauung finnlich wäre, wieder nur eine Erfcheinung und kein Unbedingtes herauskommen würde, fo hat man endlich gar eine intellectuelle Anfchauung darin gefunden, durch die alfo das denkende Subject gegeben wäre, wie es an fich ift, nicht wie es erfcheint.

allen Erſcheinungen, Handlungen und aller Empfänglichkeit unſers Gemüths, d. i. im innern Sinn, ein einiges Subject zum Grunde zu legen und auf dieſes Beharrliche alle Veränderung beziehen. Durch die von der Vernunft zur ſyſtematiſchen Einheit der Verſtandeserkenntniſs angenommenen Prädicate der Einfachheit, perſönlichen Identität, Beharrlichkeit (wenigſtens im Leben *) u. ſ. w. werden wir auch die Seele nicht an ſich ſelbſt erkennen können, wenn wir ſie auch von ihr ſchlechthin wollten gelten laſſen; denn man kann ſie nicht *in concreto* vorſtellen. Etwas abſolut Einfaches, etwas abſolut Beharrliches, das erſte getrennt von aller Zuſammenſetzung, das andere von allem Wechſelnden, läſst ſich nicht anſchaulich machen, ſ. Einfache und Subſtanz. Alſo bleiben dieſe Begriffe doch gänzlich leer und ohne alle Folgen, weil die Beharrlichkeit u. ſ. w. nicht in der Erfahrung oder durch irgend eine Anſchauung kann nachgewieſen werden (Pr. 137.). Denn jener Begriff von einfacher Subſtanz lehret mich nicht, daſs die Seele für ſich ſelbſt fortdauere, nicht, daſs ſie von den äuſsern Anſchauungen ein Theil ſei, der ſelbſt nicht mehr getheilt werden könne, und der alſo durch keine Veränderungen der Natur entſtehen und vergehen könne, wie Mendelsſohn im Phädon meint. Das wären aber Eigenſchaften, die uns die Seele im Zuſammenhange der Erfahrung kennbar machen, und, in Anſehung ihres Urſprungs und künftigen Zuſtandes, Eröffnung geben könnten. Wenn wir nun aber durch bloſse Kategorieen ſagen: die Seele iſt

*) Die Beharrlichkeit der Seele kann nur für das Leben des Menſchen, aber nicht für die Seele nach dem Tode dargethan werden, weil der Begriff der Subſtanz nur für die Erfahrung gültig iſt (Pr. 138.).

eine einfache Subftanz, fo ift klar, dafs, da der nackte Verftandesbegriff von Subftanz nichts weiter enthält, als dafs ein Ding, als Subject an fich, ohne wiederum ein Prädicat von einem andern zu feyn, vorgeftellt werden folle, daraus nichts von Beharrlichkeit folgt, und das Attribut des Einfachen diefe Beharrlichkeit gewifs nicht hinzufetzen kann, mithin man dadurch über das, was die Seele bei den Weltveränderungen treffen könne, nicht im mindeften unterrichtet werde. Würde man uns fagen können, fie ift ein einfacher Theil der Materie, fo würden wir von diefer, aus dem, was Erfahrung von ihr lehrt, die Beharrlichkeit und, mit der einfachen Natur zufammen, die Unzerftörlichkeit derfelben ableiten können. Davon fagt uns aber der Begriff des Ich, in dem pfychologifchen Grundfatze: Ich denke, nicht ein Wort (C. 400. f.).

Diefe pfychologifche Idee oder Vernunftvorftellung von der Seele ift aber für die Verftandeserkenntnifs fehr vortheilhaft, wenn man fie, wie es die Abficht bei derfelben ift, blofs in Beziehung auf den fyftematifchen Vernunftgebrauch in Anfehung der Erfcheinungen unfrer Seele gelten läfst. Denn dadurch werden nun alle windigen Hypothefen abgehalten, z. B. von Erzeugung, Zerftörung und Palingenefie der Seelen. Die pfychologifche Idee kann auch nichts anders als das Schema eines regulativen Begriffs bedeuten. Denn eine vermeintliche Erkenntnifs von einer geiftigen Natur der Seele ift nicht möglich, fie giebt gar nichts zu denken; weil diefer Begriff einer geiftigen Natur nicht nur die Negation aller cörperlichen Natur, fondern aller Prädicate irgend einer möglichen Erfahrung ift, und alfo ein Begriff ohne irgend einen Inhalt, folglich ohne Gegenftand ift (C. 700. 710. ff. Pr. 136. f. M. I. 825. 835.) Es ift alfo in der vermeintlichen Wiffenfchaft, die man rationale Pfychologie nennt, ein Schein, der uns täufcht,

den wir zwar aufdecken, aber nie ganz wegſchaffen können, weil er uns von Natur anhängt. Wir verwechſeln nehmlich die Vernunftidee einer reinen Intelligenz mit dem in allen Stücken unbeſtimmten Begriff eines denkenden Weſens überhaupt. Wir abſtrahiren von allen Erfahrungsbeſtimmungen unſrer denkenden Natur und halten nun dieſe Abſtraction für eine für ſich beſtehende Intelligenz, die wir als das transſcendentale Subject den pſychologiſchen Erſcheinungen zum Grunde legen (C. 426. f. M. I, 476.).

5. Hieraus kann man nun ſchon abnehmen, was von Mendelsſohns Beweiſe von der Beharrlichkeit der Seele zu halten ſei. Dieſer Philoſoph behauptete im Phädon, im erſten Geſpräche, ein einfaches Weſen könne gar nicht aufhören zu ſeyn, weil es als einfach nicht allmählig verſchwinden könne, und alſo auf einmal aufhören müſſe zu ſeyn, das ſei aber unmöglich, weil ſonſt zwiſchen dem Augenblick, da es iſt, und dem, da es nicht mehr iſt, keine Zeit ſeyn würde (gegen die Continuität der Zeit). Allein er bedachte nicht, daſs alles Exiſtirende (wenn es auch keine extenſive Gröſse hat, wie die Materie) doch eine intenſive Gröſse und alſo einen Grad haben müſſe (und auch das Selbſtbewuſstſeyn hat ihn), und dieſer kann doch abnehmen, folglich auch das denkende Weſen nach und nach (durch allmähliges Nachlaſſen ſeiner Kräfte) in Nichts verwandelt werden (C. 413. ff. M. I, 467.).

6. Die Frage über die Gemeinſchaft der Seele mit dem Cörper, welche Leibnitz durch ſeine präſtabilirte Harmonie erklären wollte, kann nach dieſem Lehrbegriff auch beantwortet werden. Die Schwierigkeit beſteht nehmlich darin, daſs man annimmt, die Seele habe auch auſser der Gemeinſchaft mit dem Cörper (alſo nach dem Tode) Perſönlichkeit, und nun die Mög-

lichkeit einer folchen Gemeinfchaft wegen der Ungleichartigkeit des Gegenftandes des innern Sinnes (der Seele) mit den Gegenftänden äufserer Sinne (den Cörpern) nicht einzufehen vermochte. Allein diefe Schwierigkeit verfchwindet, wenn man bedenkt, dafs das Ding an fich felbft, das beiden zum Grunde liegt, vielleicht nicht fo ungleichartig ift. Wie aber überhaupt Subftanzen in Gemeinfchaft ftehen, dies zu erklären, liegt aufser dem Felde menfchlicher Erkenntnifs (M. I, 477. C. 427. f.).

7. Die Moralität allein ift das in uns, welches unfere denkende Natur als etwas beftimmt, was auch aufser dem Felde der Erfahrung Wirklichkeit hat. Denn die Gefetze der Moralität ftehen *a priori* (unabhängig von aller Erfahrung) feft, und find in Anfehung unferes Dafeyns gefetzgebend, ja beftimmen unfer Dafeyn nicht nur ohne alle Rückficht auf Erfahrung, fondern find auch eine Gefetzgebung unfrer eigenen Vernunft. Sie find alfo, als Gefetze des freien Willens, etwas in unferm Bewufstfeyn, was uns in Beziehung auf eine intelligibele Welt beftimmt, die freilich von uns nur gedacht, nicht angefchaut und erkannt werden kann, die wir aber doch als wirklich vorhanden und unterfchieden von der Welt der Erfcheinungen, in der alles nur nach Naturgefetzen geht, und nothwendig ift, vorausfetzen müffen (C. 430. M. I, 481.). Allein diefes bringt doch die rationale Pfychologie nicht im mindeften weiter; denn ich kann dem denkenden Geifte des Menfchen darum doch keine andern Prädicate beilegen, als die mir in der finnlichen Anfchauung gegeben werden, die uns aber niemals über das Feld der Erfahrung hinaus helfen. Indeffen ift uns doch nun erlaubt, die Kategorieen, zum Behuf des praktifchen Gebrauchs, auf die denkende Natur anzuwenden, und z. B. zu fagen, der denkende Geift ift in Anfehung des Den-

kens das, was eine Subſtanz in Anſehung ihrer Veränderungen iſt; er iſt in Anſehung der freien Handlungen des Menſchen das, was eine Urſache in Anſehung ihrer Wirkungen iſt, u. ſ. w. (C. 431. f. M. I, 482.).

Kant. Crit. d. rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 403. — S. 413. ff. — S. 426. ff. — III. Hauptſt. S. 700 — S. 710. ff.

Seelengüte.

Mit dieſem Namen bezeichnet man die reine Form der Seele, unter der alle Zwecke ſich müſſen vereinigen laſſen, und die daher, wo ſie angetroffen wird, gleich dem Eros der Fabelwelt, urſchöpferiſch, aber auch überirdiſch iſt; ſie iſt der Mittelpunct, um welchen das Geſchmacksurtheil alle ſeine Urtheile der mit der Freiheit des Verſtandes vereinbaren ſinnlichen Luſt verſammlet (A. 188.). Die Seelengüte iſt die reine Form der Seele, heiſst, dieſer Ausdruck bezeichnet nicht, was die Seele für Kräfte und Vermögen hat, alle ihre Zwecke zu erreichen, ſondern wie ſie, von dieſen Kräften und Vermögen abſtrahirt, in Beziehung auf ihren Endzweck, in dem und zu dem ſich alle übrigen Zwecke müſſen vereinigen laſſen, beſchaffen ſeyn ſoll. Dieſe Seelengüte iſt alſo eine Vernunftidee, nehmlich von der abſoluten Vollendung deſſen, was die Seele, durch ihre eigene Selbſtthätigkeit, aus ſich ſelbſt machen ſoll und kann.

Seelenkräfte,

ſind diejenigen Kräfte, welche dem Verſtande und der Regel, die er zu Befriedigung beliebiger Abſichten braucht, zu

Gebote ſtehen (T. 111.). In dieſer Bedeutung ſind das Gedächtniſs, die Einbildungskraft, u. dergl., worauf Gelahrtheit, Geſchmack (innere und äuſsere Verſchönerung) gegründet werden können, ſolche Seelenkräfte. Dieſe Seelenkräfte gehören zur Erfahrungsſeelenlehre, denn ſie werden durch Beobachtung auf das, was im innern Sinn vorgeht, aufgefunden (T. 111.).

Seelenlehre,

ſ. Pſychologie.

Seelenſtärke,

Stärke der Seele. Die Stärke des Vorſatzes eines Menſchen, als mit Freiheit begabten Weſens; mithin ſofern er ſeiner ſelbſt mächtig (bei Sinnen) iſt, alſo im geſunden Zuſtande des Menſchen (T. 10.) Zu groſsen Tugenden gehört Stärke der Seele, aber nicht zu groſsen Verbrechen; denn die letztern ſind Paroxismen, deren Anblick den an der Seele geſunden Menſchen ſchaudern macht. Daſs ein Menſch im Anfall einer Raſerei mehr phyſiſche Stärke (in einzelnen Kräften auch der Seele) haben könne, iſt gewiſs. Die Erfahrung lehrt es, daſs der Menſch gemeiniglich nicht viel cörperliche Stärke zeige, wenn er bei Sinnen iſt. Da aber die Verbrechen bloſs in der Macht der die Vernunft ſchwächenden Neigungen ihren Grund haben, welches keine Seelenſtärke beweiſet: ſo kann auch ein Menſch im Anfalle einer Krankheit nicht überhaupt mehr ſtark ſeyn als im geſunden Zuſtande; weil der Mangel der Geſundheit, die im Gleichgewicht aller cörperlichen Kräfte des Menſchen beſteht, eine Schwächung im Syſtem dieſer Kräfte iſt. Hieraus ſiehet man, daſs im Zuſtande der abſoluten Ge-

ſundheit, in dem der Menſch, beim vollkommenen Gleichgewicht ſeiner Kräfte, ſeiner ganz mächtig iſt, gewiſs auch die gröſste physiſche Stärke, und bei der Herrſchaft der Vernunft über uns ſelbſt durch moraliſche Geſetze auch allein die gröſste Seelenſtärke möglich iſt (T. 10. f.).

Seelenvermögen,

facultas animae, faculté de l'ame. Die Eigenſchaft der Seele, vermöge der ſie handelnd iſt, oder die Möglichkeit der Seele zu handeln. Alle Seelenvermögen, oder Fähigkeiten zu handeln, können aber auf drei zurückgeführt werden, welche ſich nicht weiter aus einem gemeinſchaftlichen Grunde ableiten laſſen (U. XXII.):

a. das Erkenntniſsvermögen;

b. das Gefühl der Luſt und Unluſt; und

c. das Begehrungsvermögen.

Die Möglichkeit, in der Seele Erkenntniſs zu haben, führt den Namen des Erkenntniſsvermögens von dem vornehmſten Theil derſelben, nehmlich der Thätigkeit des Gemüths, Vorſtellungen zu verbinden, oder von einander zu ſondern (A. 25.). In Anſehung gewiſſer Vorſtellungen verhält ſich nehmlich die Seele leidend, nehmlich derer, durch welche das Subject afficirt wird, dieſes mag ſich nun ſelbſt afficiren oder von einem andern Object afficirt werden, und dieſer Theil von Vorſtellung gehört zu der Möglichkeit der Seele, Erkenntniſs zu haben, die man das ſinnliche Erkenntniſsvermögen nennt; diejenigen aber, welche ein bloſses Thun (das Denken) enthalten, gehören zum intellectuellen Erkenntniſsvermögen (A. 25.). Die Möglichkeit, in der Seele Luſt oder Unluſt zu fühlen, führt den Namen des Gefühls der Luſt oder Unluſt. Jeder Gegenſtand

kann für uns mit Luſt oder Unluſt entweder in der Empfindung deſſelben oder in der Auffaſſung deſſen durch das Erkenntniſsvermögen verbunden ſeyn; die Möglichkeit der erſtern heiſst insbeſondere das Gefühl, die Möglichkeit des letztern der Geſchmack (A. 168.). Die Möglichkeit in der Seele, durch ſeine Vorſtellungen Urſache von der Wirklichkeit der Gegenſtände dieſer Vorſtellungen (d. i. der Handlungen) zu ſeyn, heiſst das Begehrungsvermögen (P. 16.), und das Product derſelben Begierden (A. 203.)

2. Obere Seelenvermögen ſind ſolche, die eine Autonomie enthalten (U. LVI.). Dieſe obern Vermögen ſind:

a. der Verſtand, der eine Autonomie für das Erkenntniſsvermögen enthält;

b. die Urtheilskraft, die eine Autonomie für das Gefühl der Luſt und Unluſt enthält; und

c. die Vernunft, die eine Autonomie für das Begehrungsvermögen enthält. (U. LVI. ff. M. II, 442.).

Sehnſucht,

deſiderium, déſir. Wenn der leere Wunſch in der Seele iſt, die Zeit zwiſchen dem Begehren und Erwerben des Begehrten vernichten zu können, ſo heiſst dieſer Zuſtand der Seele die Sehnſucht. Sie iſt diejenige Beſchaffenheit einer Begierde, daſs wir uns, ſo lange ſie unbefriedigt bleibt, unglücklich fühlen. Man kann aber auch phantaſtiſche Begierden haben, die vornehmlich aus dem Romanenleſen entſtehen, und als ſolche nie befriedigt werden können. Die Romanen ſtellen uns nehmlich Urbilder als etwas Wirkliches auf, z. B. das eines Liebhabers, wer ein ſolches Urbild für etwas in der Erfahrung mögli-

ches hält, dem bleibt es immer im Gemüth. Ein ſolcher hat ſich die Welt verekelt durch die Sehnſucht nach einer idealiſchen Welt. Es iſt einer der gröſsten Schaden, den das Romanenleſen ſtiften kann. Es giebt auch eine leere Sehnſucht, da man aus Empfindelei Wünſche ſich einbildet, die man doch nicht befriedigt, wenn der Augenblick zum Handeln da iſt, z. B. wenn Jemand darnach ſchmachtet, an groſsen Leiden Andrer Theil zu nehmen, und doch nichts thut, wenn der Fall da iſt, wo er helfen könnte (A. 203. Mſcrpt.)

Seichtigkeit,

Individualität, *superficialité.* Unter der Seichtigkeit verſteht man die Einſchränkung aufs Einzelne, an welcher die Sinnlichkeit ſchuld iſt (A. 34.) So kann die Gewandtheit, im geſellſchaftlichen Tone zu ſprechen und ſich überhaupt modiſch zu zeigen, die geputzte Seichtigkeit genannt werden. Nur Kinder laſſen ſich dadurch irre leiten. Deine Trommel iſt ein Sinnbild von Dir, ſagte der Quäker beim Addiſon zu dem in der Kutſche neben ihm ſchwatzenden Offizier, denn ſie klingt, weil ſie leer iſt (A. 22. f.).

Sein,

ſ. Mein.

Seine

ſ. Mein.

Selbſt,

ſ. Ich.

Selbſtbewuſstſeyn,

Apperception, Bewuſstſeyn ſeiner ſelbſt, Ich, ſ. Apperception und Ich. Weil Erfahrung empiriſches Erkenntniſs iſt, zum Erkenntniſs aber (da es auf Urtheilen beruht) Ueberlegung (Reflexion), mithin Bewuſstſeyn, d. i. Thätigkeit in Zuſammenſtellung des Mannigfaltigen der Vorſtellung nach einer Regel der Einheit deſſelben (d. h. Begriff) und (vom Anſchauen unterſchiedenes) Denken überhaupt erfordert wird: ſo wird das Bewuſstſeyn in das diſcurſive (welches als logiſch, weil es die Regel giebt, vorangehen muſs), und das intuitive Bewuſstſeyn eingetheilt werden; das erſtere (die reine Apperception ſeiner Gemüthshandlung) iſt ganz einfach im Begriffe. Das Ich der Reflexion hält kein Mannigfaltiges in ſich und iſt in allen Urtheilen immer ein und daſſelbe, weil es bloſs dies Förmliche des Bewuſstſeyns iſt; es iſt ferner das Subject, an welches alle Begriffe wie Accidenzen an ihre Subſtanz geknüpft werden u. ſ. w., daher meint man in dieſem Selbſtbewuſstſeyn die Seele als einfach und Subſtanz u. ſ. w. anzuſchauen. Allein alle dieſe Prädicate gelten gar nicht von einer Anſchauung, denn ſie drücken bloſs Beſchaffenheiten der Form des Denkens überhaupt aus, und es wird folglich durch ſie nichts von der Seele erkannt. Dieſe Prädicate ſind als Beſchaffenheiten eines Gegenſtandes völlig leer, und führen zu keiner Erkenntniſs der Seele (1. C. 400. A. 27.).

2. Daſs aber das Weſen, welches in uns denkt, durch reine Kategorieen ſich ſelbſt zu erkennen vermeint, rührt daher. Das Selbſtbewuſstſeyn iſt ſelbſt der Grund der Möglichkeit der Kategorieen, denn dieſe müſſen, als ein Gedachtes, noth-

wendig an die Apperception geknüpft werden, die Kategorieen aber ſtellen ihrer Seits nichts anders vor, als die Syntheſis des Mannigfaltigen in der Anſchauung, d. i. die Verknüpfung deſſelben in der Einheit des Verſtandesbegriffs, deren ich mich als meiner Vorſtellung bewuſst bin. Daher iſt das Selbſtbewuſstſeyn überhaupt die Vorſtellung der Bedingung aller Einheit, die nur durch Verſtandesbegriffe möglich iſt, und doch ſelbſt unbedingt iſt (1 C. 401.), ſ. Apperception und Seele. Daher kann man von dem denkenden Ich (der Seele oder dem Selbſtbewuſstſeyn) ſagen, daſs es nicht ſowohl ſich ſelbſt durch die Kategorieen, ſondern die Kategorieen durch ſich ſelbſt erkennt. Nun iſt zwar ſehr einleuchtend, daſs wir dasjenige nicht als Gegenſtand erkennen, was wir zur Erkenntniſs der Gegenſtände überhaupt vorausſetzen müſſen; und das beſtimmende Selbſt (das Denken) von dem beſtimmbaren Selbſt (dem denkenden Subject), wie Erkenntniſs vom Gegenſtande unterſchieden ſei. Gleichwohl iſt nichts natürlicher und verführeriſcher, als der Schein, die gedachte Einheit in der Syntheſis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subject der Gedanken zu halten. Man könnte dieſen Schein die Subreption des hypoſtaſirten Bewuſstſeyns (*apperceptionis ſubſtantiatae*) nennen; denn das Selbſtbewuſstſeyn wird in demſelben für eine Subſtanz gehalten, d. i. als ein für ſich beſtehendes Weſen, das nicht weiter ein Accidenz von einem andern Weſen iſt, betrachtet, und ſo unter dem Namen der Seele perſonificirt, ja endlich ſogar, wie man wähnt, durch eine intellectuelle Anſchauung, für ein Ding an ſich ſelbſt unmittelbar erkannt (1. C. 401. f.).

3. Der Satz, das Selbſtbewuſstſeyn erkennt die Kategorieen durch ſich ſelbſt,

iſt ſehr merkwürdig und wichtig. Denn das heiſst: wir ſind uns der Formen unſrer Erkenntniſs, in der Erzeugung dieſer Erkenntniſs ſelbſt, unmittelbar *a priori*, d. i. ohne daſs ſie uns in einer Anſchauung gegeben ſind, bewuſst. Es folgt dies nothwendig daraus, weil alle Anſchauung und alles empiriſche Denken erſt dadurch möglich iſt, jenes alſo vor dieſem, als das Mittel der Erzeugung hergehen muſs. Daher kann man jenes das reine Selbſtbewuſstſeyn, dasjenige aber, in welchem wir uns jedesmal unſrer gegenwärtigen wirklichen Vorſtellungen bewuſst ſind, das empiriſche Selbſtbewuſstſeyn nennen. Das erſtere iſt das Ich oder Selbſtbewuſstſeyn der Reflexion, wenn wir unter Reflexion die innere Handlung (Spontaneität) verſtehen, wodurch ein Begriff (Gedanke) möglich wird, das letztere iſt das Ich oder Selbſtbewuſstſeyn der Apprehenſion, wenn wir unter Apprehenſion die Empfänglichkeit (Receptivität) verſtehen, wodurch eine Wahrnehmung (empiriſche Anſchauung) möglich wird. Das erſtere iſt ein Bewuſstſeyn des Verſtandes, das zweite der innere Sinn (A. 15. *f.), welcher innere Erfahrung enthält. Das letztere iſt das Materielle des Bewuſstſeyns, enthält ein Mannigfaltiges der empiriſchen innern Anſchauung, und iſt folglich eine empiriſche Apperception (A. 27.).

4. Die reine Logik iſt nicht etwa ein Product der innern Wahrnehmung, ſondern jenes reinen unwandelbaren Selbſtbewuſstſeyns, das der Quell alles Denkens iſt. Das Daſeyn des Raums wiſſen wir ohne alle Schlüſſe ganz unmittelbar durch unſer Selbſtbewuſstſeyn, aber durch das reine urſprüngliche Selbſtbewuſstſeyn. Die Vorſtellung des Nichtſeyns des Raums hebt, vermöge unſers reinen Selbſtbewuſstſeyns, das ganze ſinnliche Vorſtellungs-

vermögen auf. Alle unſere Erkenntniſs gründet ſich nehmlich zuletzt auf das Selbſtbewuſstſeyn: Ich denke, Ich ſtelle mir etwas vor. D. i. ſie iſt nur durch das Bewuſstſeyn möglich, daſs in mir gewiſſe Vorſtellungen wirklich da, daſs ſie mithin auch möglich; andere hingegen nur unter gewiſſen Bedingungen möglich, und andere ganz unbedingt und ſchlechterdings unmöglich ſind. Ohne dieſes Selbſtbewuſstſeyn würden wir nicht einmal in irgend einem Falle ſubjectiv urtheilen können: die Verknüpfung des Prädicats B mit dem Subject A iſt mir vorſtellbar, oder unvorſtellbar; geſchweige denn objectiv: die Verknüpfung des Prädicats B mit dem Subject A iſt möglich oder unmöglich. Dieſes reine Selbſtbewuſstſeyn iſt aber nicht der innere Sinn; denn ſonſt bedeutete jeder Satz, der abſolute Unvorſtellbarkeit ausſagt, mithin auch der Satz: ich bin mir bewuſst, daſs ich nichts widerſprechendes ausſage, ſo viel als: ich empfinde die Unmöglichkeit, es mir vorzuſtellen. Dann würde ganz richtig nur folgen, es ſei nur bis jezt unmöglich, es ſei nur mir unmöglich, aber nicht, es ſei ſchlechterdings unmöglich. Soll es alſo Sätze geben, die abſolute Unvorſtellbarkeit ausſagen, ſo muſs unſer Selbſtbewuſstſeyn ein vom innern Sinn gänzlich verſchiedenes thätiges Vermögen ſeyn; ſo muſs es uns nicht nur ohne alle Schlüſſe, ſondern auch unabhängig von aller Empfindung, unmittelbar belehren, was durch unſer Erkenntniſsvermögen (d. i. durch unſere Sinnlichkeit, durch unſern Verſtand, durch unſere Urtheilskraft und durch unſre Vernunft) ſelbſt beſtimmt, mithin in dieſem allein auf eine nothwendige und unveränderliche Art gegründet iſt, denn ſonſt könnten wir davon ſchlechterdings nichts wiſſen. S. Bewuſstſeyn, 9. Dieſes reine thätige Selbſtbewuſstſeyn, in welchem eigentlich eines Jeden Ich beſteht, iſt aber nicht

etwa ein intellectuelles Anſchauungsvermögen. Dies meint man, weil es uns unmittelbar belehren kann und muſs, und Anſchauung eine Vorſtellung iſt, die ſich auf den Gegenſtand unmittelbar bezieht, daher auch unmittelbare Vorſtellung des Gegenſtandes heiſſen kann. Das reine Selbſtbewuſstſeyn aber iſt nicht Vorſtellung, ſondern vielmehr das, wodurch jede Vorſtellung, woher ſie auch in mir entſprungen ſeyn mag, erſt eigentliche Vorſtellung, nehmlich eine Vorſtellung für mich, oder meine Vorſtellung wird, ja wodurch ſogar das ganze Vorſtellungsvermögen ſelbſt erſt das meinige wird, und das alle meine Vorſtellungen ohne Ausnahme begleiten muſs. Denn wenn ich ſage: ich ſtelle mir etwas vor, ſo ſagt dies eben ſo viel, als: ich bin mir bewuſst, daſs ich eine Vorſtellung von dieſem Gegenſtande habe, und daſs ich ſie habe, und wenn ich ſage: dies oder jenes iſt mir ſchlechterdings unvorſtellbar, ſo ſagt dies nichts anders, als: ich bin mir der Unmöglichkeit einer ſolchen Vorſtellung für das Vorſtellungsvermögen bewuſst. Hätten wir dieſes reine thätige Selbſtbewuſstſeyn nicht, ſo würden wir uns auch nicht einmal irgend einer äuſsern oder innern Empfindung, oder irgend einer empiriſchen Vorſtellung bewuſst werden. Denn dazu muſs ich mir bewuſst werden, daſs mein innerer oder äuſserer Sinn, d. i. mein ſinnliches Vorſtellungsvermögen afficirt worden, mithin daſs das afficirte Vorſtellungsvermögen das meinige ſei. Dieſes Bewuſstſeyn aber kann nun offenbar nicht ſelbſt durch ein Afficirtſeyn entſtehen, denn aus dem Afficirtſeyn eines Vorſtellungsvermögens folgt noch gar nicht, daſs dieſes das meinige ſei. Alſo muſs es ein reines thätiges Selbſtbewuſstſeyn ſeyn, mithin wäre ohne dieſes nicht einmal Empfindung mit Bewuſstſeyn d. i. Wahrnehmung möglich. Selbſt das Bewuſstſeyn meiner Empfindungen iſt der Form nach ein reines thätiges

Selbſtbewuſstſeyn, und ſo giebt es denn überhaupt kein anderes als dieſes; denn wenn Kant das Selbſtbewuſstſeyn in das reine und empiriſche eintheilt, ſo hat dieſes nicht den Sinn, als ob es auſser dem thätigen noch ein leidendes Selbſtbewuſstſeyn gäbe; ſondern das empiriſche Selbſtbewuſstſeyn iſt nur das Bewuſstſeyn in den Vorſtellungen aus Empfindung, das reine Selbſtbewuſstſeyn aber iſt das Bewuſstſeyn in den Vorſtellungen, die durch das Vorſtellungsvermögen ſelbſt beſtimmt werden (Schulz Prüfung Th. I. S. 52—54 u. Th. 2. S. 154—161.) S. auch Ich.

4. Das Kind fängt gemeiniglich ziemlich ſpät (vielleicht wohl ein Jahr nach dem Anfang des Sprechens) allererſt durch Ich zu reden an, und von dieſem Tage an bleibt es bei dieſer Sprechart. Vorher fühlte es bloſs ſich ſelbſt, jetzt denkt es ſich ſelbſt (A. 4.).

Kant. Crit. der rein. Vern. 1. Aufl. Elementl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 400. ff.

Schulz. Prüf. der Kant. Crit. Th. I. §. 4. S. 52 — 54. u. Th. 2. §. 64 — 66. S. 154 — 161.

Selbſtdenken,

ſ. Aufklärung, 5.

Selbſterhaltung,

moraliſche, ſ. Natur, 10.

Selbſterkenntniſs,

moraliſche. Wenn der Menſch erforſcht, ob ſein Herz (Wille) gut oder böſe ſei, ob die Quelle

ſeiner Handlungen lauter oder unlauter ſei, und was davon als urſprünglich gleichſam zu ſeiner Subſtanz gehörend, oder als erworben, oder zum moraliſchen Zuſtande gehörend betrachtet und ihm zugerechnet werden kann, ſo giebt das eine Erkenntniſs, welche die moraliſche Selbſterkenntniſs heiſst. Bei dieſer moraliſchen Selbſterkenntniſs iſt alſo nicht die Rede von der phyſiſchen Vollkommenheit des Menſchen, d. i. wie weit und zu wie vielen beliebigen oder auch gebotenen Zwecken er tauglich oder untauglich ſei, ſondern der Menſch ſucht ſich hier nur in Beziehung auf ſeine Pflicht zu ergründen. Hier iſt ihm nehmlich eine Vollkommenheit, d. i. die moraliſche, durch den Pflichtbegriff geboten. Das Geſetz ſagt daher auch: erkenne dich ſelbſt. Denn fehlt es an dieſer moraliſchen Selbſterkenntniſs, ſo iſt das Streben nach der moraliſchen Vollkommenheit nicht möglich, weil der Menſch dann nicht weiſs, was und wo es ihm noch fehlt *). (T. 104.).

2. Wenn man nun zu dieſem Zweck in die ſchwer zu ergründenden Tiefen des Herzens (Willens), das wohl mit einem Abgrunde verglichen werden kann, einzudringen ſucht, ſo trachtet man damit nach einer moraliſchen Selbſterkenntniſs, die aller menſchlichen Weisheit Anfang iſt. Beſteht nehmlich die Weisheit eines Weſens in der Zuſammenſtimmung ſeines Willens zum Endzweck, dem höchſten Gut, ſo bedarf es beim Menſchen zu allererſt der Wegräumung der innern Hinderniſſe, eines in ihm geniſtelten böſen Willens, und dann der Entwickelung der nie verlierbaren urſprünglichen Anlage eines guten Willens; alſo nur die Höllenfahrt des Selbſterkenntniſſes bahnt den Weg

*) *Illi mors gravis incubat, Qui notus nimis omnibus, Ignotus moritur sibi. Senec. Thyeſt. Act. II. Chorus. v. 399. sqq.*

zur Vergötterung. Das heiſst, der Menſch muſs zuerſt in den Abgrund ſeiner innern Unlauterkeit eindringen, bevor er ſich zur ſittlichen Gemüthserhebung empor arbeiten und ſeiner Beſtimmung mit Frohſinn zueilen kann. Die Vergötterung des Menſchen, ſo weit ſie von ihm ſelbſt abhängt, beſteht nehmlich darin, daſs er ſeine Kraft zur Moralität in Wirkſamkeit ſetzt, eine Kraft, welche ihn über alles Sinnliche erhebt, macht, daſs er allen Gefahren trotzt, über alle Zufälle triumphirt und durch ihre Thätigkeit unendliche Wonne und Zufriedenheit genieſst (T. 104.).

3. Die moraliſche Selbſterkenntniſs wird

a. die ſchwärmeriſche Verachtung ſeiner ſelbſt, als eines Menſchen (ſeiner ganzen Gattung) überhaupt, verbannen; denn ſie widerſpricht ſich ſelbſt. Es kann ja nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menſchen achtungswürdig macht, geſchehen, daſs der Menſch (nicht die Menſchheit in ſich, ſondern) ſich ſelbſt verachtungswürdig findet.

b. Widerſteht die moraliſche Selbſterkenntniſs auch der eigenliebigen Selbſtſchätzung, bloſse Wünſche für Beweiſe eines guten Herzens zu halten. Unpartheilichkeit in Beurtheilung unſrer ſelbſt in Vergleichung mit dem Geſetz und Aufrichtigkeit im Selbſtgeſtändniſſe ſeines innern moraliſchen Werths oder Unwerths ſind Pflichten gegen ſich ſelbſt, die aus jenem Gebot der Selbſterkenntniſs unmittelbar folgen. Hätte der Menſch nicht das Ideal der Menſchheit in ſich, und wäre er nicht ſelbſt ein Subject der heiligen geſetzgebenden Vernunft, ſo könnte er ſich auch nie darum, daſs er derſelben zuwider handelt, verachtungswürdig finden. „Diejenigen,“ ſagt Tieftrunk, (Tugendlehre, Th. 1. S. 314.) „welche den Menſchen ſo verachtungswürdig finden, nur ſich ſelbſt ausgenommen,

täuſchen ſich über ſich ſelbſt mit einem Wahne, indem ſie ſich ſchon wegen ihrer Frömmelei einen groſsen Werth beilegen“ (T. 105.).

Selbſtgenügſamkeit,

ſ. Glückſeligkeit, 18.

Selbſtliebe,

Philautie, *philautia*, *amour propre*. Die Selbſtliebe iſt der Hang, ſich ſelbſt nach den ſubjectiven Beſtimmungsgründen ſeiner Willkühr zum objectiven Beſtimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen (P. 131.). Sie kann Eigendünkel heiſſen, wenn ſie ſich geſetzgebend und zum unbedingten praktiſchen Princip macht. Das moraliſche Geſetz aber, welches allein wahrhaftig (nehmlich in aller Abſicht) objectiv iſt, ſchlieſst den Einfluſs der Selbſtliebe auf das oberſte praktiſche Princip gänzlich aus. Es thut alſo auch dem Eigendünkel, der die ſubjectiven Bedingungen der Selbſtliebe als Geſetze vorſchreibt, d. h. die aus den Privatneigungen entſpringenden Begehrungen aller Menſchen zur Regel machen will, unendlichen Abbruch. Was nun unſerm Eigendünkel in unſerm eigenen Urtheile Abbruch thut, das demüthigt; alſo demüthigt das moraliſche Geſetz unvermeidlich jeden Menſchen (P. 131. f.).

2. Das, was in der Selbſtliebe angetroffen wird, gehört (als ſubjective Beſtimmung der Willkühr) zur Neigung. Es hat alſo das, was allen Neigungen insgeſammt in der Selbſtliebe Abbruch thut, nothwendig auf das Gefühl Einfluſs (weil alle Neigung auf Gefühlen beruht). Alſo kann das moraliſche Geſetz eine Wirkung aufs Gefühl ausüben (weil

es ſonſt nicht die Neigungen und den Hang, ſie zur oberſten praktiſchen Bedingung zu machen, d. i. die Selbſtliebe, von allem Beitritt zur oberſten Geſetzgebung ausſchlieſsen könnte) (P. 132.).

2. Das Verlangen glücklich zu ſeyn iſt ein unvermeidlicher Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens jedes vernünftigen, aber endlichen Weſens (weil es bedürftig iſt). Darum kann aber das Princip der Selbſtliebe doch kein praktiſches Geſetz (objectiver Beſtimmungsgrund des Willens) ſeyn. Denn ein praktiſches Geſetz muſs Allgemeinheit haben, weil es für Alle gültig ſeyn ſoll; aber die vernünftigen Weſen denken ja nicht alle in Anſehung der Objecte ihrer Gefühle gleich, dieſe können alſo auch nur ſubjective Beſtimmungsgründe ihrer Willkühr ſeyn. Die Glückſeligkeit iſt nur der allgemeine Titel der ſubjectiven Beſtimmungsgründe. Sie beſtimmt nichts ſpecifiſch, und darauf kommt es doch an bei der praktiſchen Aufgabe, ein oberſtes Princip der praktiſchen Geſetzgebung zu finden (P. 45. f.).

4. Aber geſetzt auch, daſs alle vernünftige Weſen in Anſehung ihrer Gefühle gleich dächten, ſo würde das Princip der Selbſtliebe dennoch von ihnen durchaus für kein praktiſches Geſetz angegeben werden können; denn dieſe Einhelligkeit wäre ſelbſt doch nur zufällig, und dieſer Beſtimmungsgrund hätte dann doch keine objective Nothwendigkeit aus Gründen *a priori*. Daſs ſolche bloſs ſubjective Principien zum Range praktiſcher Geſetze erhoben würden, iſt in der That noch weniger möglich, als daſs es gar keine praktiſche Geſetze, ſondern nur Anrathungen zum Behuf unſerer Begierden gebe. Praktiſche Geſetze nehmlich müſſen durchaus durch Vernunft *a priori* erkannt werden; Erfahrung, ſo empiriſch

(comparativ) allgemein dieſe auch ſeyn mag, giebt immer nur ſubjective Nothwendigkeit für pragmatiſche Regeln der Klugheit, oder techniſche Regeln der Geſchicklichkeit. Die Naturgeſetze ſelbſt müſſen entweder wirklich, oder würden doch bei tieferer Einſicht *a priori* erkannt werden. Die ſubjectiven praktiſchen Principien allein haben ſubjective Bedingungen der Willkühr zum Grunde, ſind aber darum auch bloſs Maximen. Dieſes ſcheint beim erſten Anblick bloſs Wortklauberei zu ſeyn; allein es betrifft die Wortbeſtimmung des allerwichtigſten Unterſchiedes, der nur in praktiſchen Unterſuchungen in Betrachtung kommen mag (P. 47. f. M. II, 191.), ſ. Glückſeligkeit, 11.

5. Die Selbſtliebe kann in die des Wohlwollens (*philautia benevolentiae*) und die des Wohlgefallens (*philautia complacentiae*) eingetheilt werden, jene heiſst beſonders Eigenliebe, dieſe Eigendünkel. Die erſte in ſeine Maxime aufnehmen, iſt natürlich; denn wer wird nicht wollen, daſs es ihm jederzeit wohl ergehe? Die reine praktiſche Vernunft aber thut derſelben Abbruch, indem ſie ſolche auf die Bedingung der Einſtimmung mit dem moraliſchen Geſetze einſchränkt, da ſie alsdann vernünftige Selbſtliebe genannt wird. Sie iſt nehmlich ſofern vernünftig, als theils in Anſehung des Zwecks nur dasjenige, was mit dem gröſsten und dauerhafteſten Wohlergehen beſtehen kann, theils zu jedem dieſer Beſtandſtücke der Glückſeligkeit die tauglichſten Mittel gewählt werden (P. 129. R. 50. *). S. Eigendünkel, Eigenliebe und Glückſeligkeit.

6. Die Vernunft vertritt bei der vernünftigen Selbſtliebe nur die Stelle einer Dienerin der natürlichen Neigung, die Maxime aber hat darum noch nicht die mindeſte Beziehung auf Moralität. Wird ſie aber zum unbedingten Prin-

cip der Willkühr gemacht, ſo iſt ſie die Quelle eines unabſehlich groſsen Widerſtreits gegen die Sittlichkeit. Die reine praktiſche Vernunft hingegen iſt die Gebieterin für die Selbſtliebe, und ſchlägt den Eigendünkel nieder, d. i. ſie demüthigt ihn. Denn alle Anſprüche auf Selbſtſchätzung, die vor der Uebereinſtimmung mit dem ſittlichen Geſetze vorhergehen, ſind nichtig und ohne alle Befugniſs, indem eben die Gewiſsheit einer Geſinnung, die mit dieſem Geſetze übereinſtimmt, die erſte Bedingung alles Werths der Perſon, und alle Anmaſsung vor derſelben falſch und geſetzwidrig iſt. Da alſo die Selbſtſchätzung bloſs auf der Sittlichkeit beruht, ſo ſchlägt das moraliſche Geſetz den Eigendünkel nieder. Indem dieſes Geſetz aber den Eigendünkel ſchwächt, wird es zugleich ein Gegenſtand der Achtung, und indem es ihn ſogar niederſchlägt, ein Gegenſtand der gröſsten Achtung (P. 130. R. 50.*).

7. Die vernünftige Liebe des Wohlgefallens an ſich ſelbſt kann nun entweder ſo verſtanden werden, daſs wir uns in jenen ſchon genannten auf Befriedigung der Naturneigung abzweckenden Maximen, ſo fern jener Zweck durch Befolgung derſelben erreicht wird, wohlgefallen; und da iſt ſie mit der Liebe des Wohlwollens gegen ſich ſelbſt einerlei, man gefällt ſich wegen der gut gewählten Mittel zur Erreichung ſeiner Zwecke. Sie iſt mit der vergleichenden Selbſtliebe im Art. Anlage, 3. einerlei. Die Maxime der Selbſtliebe des unbedingten (nicht von Gewinn oder Verluſt als den Folgen der Handlung abhängenden) Wohlgefallens an ſich ſelbſt hingegen würde das Princip einer allein unter der Bedingung der Unterordnung unſerer Maximen unter das moraliſche Geſetz uns möglichen Zufriedenheit ſeyn (R. 51.).

8. Der gegen Moralität nicht gleichgültige

Mensch kann an sich kein Wohlgefallen haben, ja kann nicht ohne bitteres Misfallen an sich selbst seyn, wenn er sich mit dem moralischen Gesetz nicht übereinstimmender Maximen bewufst ist. Das könnte man die Vernunftliebe seiner selbst nennen, welche alle Vermischung andrer Ursachen der Zufriedenheit aus den Folgen seiner Handlungen (unter dem Namen einer dadurch sich zu verschaffenden Glückseligkeit) mit den Triebfedern der Willkühr verhindert (R. 51.).

9. Diese Vernunftliebe seiner selbst bezeichnet aber die unbedingte Achtung fürs Gesetz; warum will man sich denn also durch den Ausdruck einer vernünftigen, aber nur unter der letztern Bedingung moralischen, Selbstliebe das deutliche Verstehen des Princips unnöthigerweise erschweren, indem man sich im Cirkel herumdreht, denn man kann sich nur auf moralische Art selbst lieben: so ferne man sich seiner Maxime bewufst ist, die Achtung fürs Gesetz zur höchsten Triebfeder seiner Willkühr zu machen? Von Gegenständen der Sinnlichkeit abhängige Wesen begehren zuerst und unbedingt Glückseligkeit, das liegt in ihrer Natur (ist ihnen angebohren). Mit Vernunft und Freiheit begabte Wesen begehren zuerst und unbedingt die Würdigkeit glücklich zu seyn (die Uebereinstimmung aller ihrer Maximen mit dem moralischen Gesetze) (R. 51. *) f.). S. Anlage, 4.

10. Mechanische Selbstliebe, s. Anlage, 2.

11. Vergleichende Selbstliebe, s. Anlage, 3.

12. Vernunftliebe seiner selbst, s. 8. f. u. Anlage, 4.

Kant. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 47. f. — III. Hauptst. S. 129. ff.

Selbſtmord,

homicidium sui ipſius doloſum, suicidium doloſum, homicide de soi-même coupable, suicide coupable. Man verſteht unter dem Selbſtmord überhaupt die willkührliche Entleibung ſeiner ſelbſt. Dieſe kann aber insbeſondere nur dann allererſt Selbſtmord genannt werden, wenn ſie ein Verbrechen iſt. Bekanntermaaſsen iſt die Selbſtentleibung ein Verbrechen (Mord), wenn der Thäter vollkommen bei Verſtande war; denn er iſt

a. eine Uebertretung der Pflicht gegen ſich ſelbſt, ſ. Pflicht, 1. und Imperativ, kategoriſcher, I, 1. Der Selbſtmörder bedient ſich nehmlich ſeiner Perſon bloſs als eines Mittels, gegen Imperativ, kategoriſcher, S. 473. (M. II, 87. G. 67.) Wir können es aber auch daraus ſehen, daſs die Selbſtentleibung Mord iſt, weil der Menſch die Pflicht höher ſchätzen kann, als ſein Leben. Folglich darf der Menſch ſich nicht ſeiner Perſönlichkeit entäuſsern (ſich entleiben), denn damit würde er das Subject der Sittlichkeit in ſeiner eigenen Perſon zernichten, welche doch Zweck an ſich ſelbſt iſt, und folglich keinen Wünſchen nachſtehen darf;

b. eine Uebertretung der Pflichten gegen andere Menſchen, z. B. der Pflichten der Eheleute gegen einander, der Eltern gegen die Kinder, u. ſ. w.;

c. eine Uebertretung der Religionspflichten (Pflichten gegen Gott), indem der Menſch den ihm von Gott anvertrauten Poſten in der Welt willkührlich verläſst, ohne von ihm davon abgerufen zu ſeyn.

Zum partialen Selbſtmord gehört auch ſich verſtümmeln (eines integrirenden Theils als Organs berauben); denn es iſt Verachtung des ihm von Gott geſchenkten Guts und Vernichtung der Möglichkeit eines Theils unſerer Pflichten, auch Herabwürdigung ſeiner Perſon zum bloſsen Mittel für Andere (in Beziehung nehmlich auf die Beraubung des Gliedes, z. B. Verkaufung eines geſunden Zahns an einen Andern) (T. 71. ff.)

2. Sich um irgend eines Zwecks willen in den gewiſſen Tod zu ſtürzen, iſt hiernach Selbſtmord, und ſich für das Heil des Menſchengeſchlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, keine Heldenthat. So iſt es auch nicht erlaubt, dem Todesurtheil ſeines Obern durch Selbſttödtung zuvorzukommen, ſelbſt dann nicht, wenn dieſer es (wie Nero dem Seneca) erlaubte, es zu thun. Wenn Friedrich der Zweite ein behend wirkendes Gift bei ſich führte, um nicht in der Gefangenſchaft ſeinem Staate nachtheilige Bedingungen der Auslöſung einzugehn, ſo muſs man ihm dies für ein unerlaubtes Vorhaben anrechnen. Niemals darf ein Menſch ſich ſelbſt umbringen, wenn er auch meinte, an einer unheilbaren und für andere Menſchen höchſt gefährlichen Waſſerſcheu zu leiden. Die Menſchenpocken ſich zur Erhaltung ſeines Lebens einzuimpfen, iſt ebenfalls unerlaubt (T. 74. f.).

3. Es ſind nicht immer bloſs verworfene, nichtswürdige Seelen, die durch Selbſtmord der Laſt des Lebens los zu werden beſchlieſsen. Vielmehr hat man von ſolchen, die für wahre Ehre kein Gefühl haben, dergleichen That nicht leicht zu beſorgen. — Indeſſen da ſie doch immer gräſslich bleibt, und der Menſch ſich ſelbſt dadurch zum Scheuſal macht, iſt es doch merkwürdig, daſs ehrliebende Männer (z. B. Roland) der Hinrichtung nach dem Geſetz durch Selbſtmord zuvorzukommen geſucht haben. Der Grund davon iſt dieſer: Es liegt in jeder Hin-

richtung nach einem Geſetz etwas Beſchimpfendes, weil ſie Strafe iſt. Wenn nun das Opfer des Geſetzes dieſe nicht für verdient anerkennt, ſo thut es lieber den Tod ſich ſelbſt an (A. 215. f.).

Selbſtſchätzung,

eigenliebige, ſ. Selbſterkenntniſs, 3. b.

Selbſtſtändigkeit,

bürgerliche, ſ. Freiheit, 47.

Selbſtſüchtiger,

Egoiſt, *ſolipſiſta*, *égoiste*, ſ. Philanthropie. Einer, der allen ſeinen Neigungen folgt; denn alle Neigungen zuſammen, als Principien des Handelns, machen die Selbſtſucht oder den Egoismus (*ſolipſismus*, *égoisme*) aus. Das Beiſpiel eines Selbſtſüchtigen hat Lafontaine aufgeſtellt, unter dem Titel: die Wirkungen der ſelbſtſüchtigen Grundſätze (ſ. Kleine Romane und Erzählungen von A. Lafontaine im 7. Th. S. 13—176. Berlin 1801. 8.). Dieſe Selbſtſucht iſt nichts anders als unbeſchränkte Selbſtliebe, ſ. Selbſtliebe. Sie regt ſich von dem Tage an, da der Menſch anfängt durch Ich zu ſprechen, ob er ſich wohl unter ſcheinbarer Selbſtverleugnung verſteckt (P. 129. A. 5.).

2. In der Selbſtſucht können dreierlei Anmaſsungen enthalten ſeyn: die des

a. Verſtandes oder die logiſche,

b. Geſchmacks oder die äſthetiſche, und

c. praktischen Interesse oder die praktische Selbstsucht. Vom logischen Selbstsüchtigen, oder Egoisten, s. Fürwahrhalten, 3. ff.

3. Der ästhetische Selbstsüchtige ist derjenige, dem sein eigener Geschmack schon genügt, es mögen nun Andere seine Verse u. s. w. tadeln oder gar verlachen. Er beraubt sich selbst des Fortschritts zum Bessern, wenn er sich mit seinem Urtheil isolirt und den Probierstein des Schönen der Kunst nur in sich allein sucht. Wer alle Zwecke auf sich selbst einschränkt, ist ein moralischer oder praktischer Selbstsüchtiger. Alle Eudämonisten sind praktische Selbstsüchtige, denn sie wollen andere nur um ihrer selbst willen und nach dem Begriff von dem, was sie selbst glücklich machen würde, glücklich machen (A. 7. f.).

4. Der Selbstsüchtige betrachtet und verhält sich als einer, der die ganze Welt in seinem Selbst befasst. Noch giebt es daher den

metaphysischen Egoisten oder Selbstsüchtigen, das ist derjenige, der ausser seinem Daseyn weiter kein anderes annimmt (A. 8.).

5. Ueber die Förmlichkeit der selbstsüchtigen (egoistischen) Sprache. Es fragt sich: ob der Sinn der pluralistischen Sprache des Staatsoberhaupts (Wir N. von Gottes Gnaden u. s. w.) nicht selbstsüchtig (eigene Machtvollkommenheit anzeigend) sei, und eben dasselbe bedeuten solle, als des Königs von Spanien *Io el Rey* (Ich der König). Es scheint aber doch, dass jene Förmlichkeit der höchsten Autorität ursprünglich Herablassung (Wir, der König und sein Rath, oder die Stände) habe andeuten sollen. Dass das unitarische Ich und Du der classischen

Sprachen von den Germaniſchen Völkern in das pluraliſtiſche Ihr und Sie iſt umgewandelt worden, rührt vom Feudalweſen her, damit der Grad der Achtung nach dem Stande der Perſonen nicht verfehlt werden möchte (A. 9. f.).

Selbſtthätigkeit,

ſ. Freiheit; Luſt der Selbſtthätigkeit, ſ. ſittliches Gefühl.

Selbſtzufriedenheit,

ſ. Zufriedenheit.

Selbſtzwang,

ſ. Zwang.

Seligkeit,

ſ. Glücklich, 2., Glückſeligkeit, 18., Chriſtenthum, S. 761, 4. und Zukunft, ſelige.

Senſation,

sensatio, *ſenſation*. Diejenige mit Bewuſstſeyn verknüpfte Vorſtellung durch den Sinn, in der die Empfindung zugleich Aufmerkſamkeit auf den Zuſtand des Subjects erregt (A. 46.). Die Afficirung des Gefühls durch einen Stoſs iſt eine ſolche Senſation.

Senſible That,

ſ. Hang, 5. u. Senſitiv.

Senſificiren,

ſinnlich machen, verſinnlichen, *rendre senſuel.* Man gebraucht dieſes Wort von den Begriffen und verſteht darunter:

1. ihnen den correſpondirenden Gegenſtand in der Anſchauung beifügen (C. 75. 299.), wodurch die Begriffe erſt Bedeutung (Sinn) bekommen. In jedem Begriffe wird nehmlich etwas gedacht, allein dieſer Gedanke würde leer oder ohne Inhalt ſeyn, wenn uns nicht durch die Sinnlichkeit der Gegenſtand dazu gegeben werden könnte, welcher eben in dem Begriff von dem Verſtande gedacht wird (C. 75. M. I, 82.). S. Anſchauung, 15. Begriff, 5. ff. u. Leer, 4.

Zu jedem Begriff wird die Möglichkeit erfordert, ihm einen Gegenſtand zu geben, darauf er ſich beziehe. Ohne dieſen hat er keinen Sinn, und iſt völlig leer an Inhalt. Dies kann nun nicht anders als in der Anſchauung geſchehen, welche jederzeit empiriſch ſeyn muſs, weil die reine Anſchauung ſelbſt erſt durch die empiriſche objective Gültigkeit bekömmt. Ohne dieſes iſt der Begriff, und ſelbſt die reine Anſchauung, der erſte, ein bloſses Spiel des Verſtandes, die reine Anſchauung ein Spiel der Einbildungskraft. Man nehme nur die Begriffe der Mathematik zum Beiſpiele, und zwar erſtlich in ihren reinen Anſchauungen. Der Raum z. B. hat drei Abmeſſungen, zwiſchen zwei Puncten kann nur Eine gerade Linie ſeyn, u. ſ. w. Dieſe

Grundſätze würden gar nichts bedeuten, könnten wir nicht immer an Erſcheinungen (Erfahrungsgegenſtänden) ihre Bedeutung darlegen. Die Mathematik erfüllt dieſe Forderung für die Begriffe und Grundſätze durch die Conſtruction der Geſtalt (welche gleichſam eine den Sinnen gegenwärtige, ob zwar *a priori* zu Stande gebrachte, Erſcheinung oder ſinnliche Vorſtellung iſt. Der Begriff der Gröſse ſucht in eben der Wiſſenſchaft ſeine Haltung und ſeinen Sinn in der Zahl, dieſe aber an den vor Augen geſtellten Strichen und Punkten. Der Begriff bleibt immer *a priori* erzeugt, aber ſeine Beziehung auf angebliche Gegenſtände kann nur in der Erfahrung geſucht werden. Dieſes Darſtellen eines Begriffs in der reinen oder empiriſchen Anſchauung heiſst das Senſificiren deſſelben (C. 298. M. I, 342.), S. Begriff, transſcendentaler, Bedeutung, 2.

Etwas verſinnlichen oder ſenſificiren, heiſst überhaupt, es zum Gegenſtande der Anſchauung machen. So verſinnlicht ſich der gemeinſte Verſtand, vermittelſt der Einbildungskraft, das Unſichtbare. Er ſtellt ſich z. B. Gott als einen Menſchen vor, der Verſtand hat, hört und ſieht, und ſich irgendwo (im Himmel) befindet. Er wird natürlich dadurch nicht um einen Grad klüger, wird aber durch die Beſchaffenheit ſeines Erkenntniſsvermögens immer zu dieſer Verſinnlichung angetrieben. Allein dieſe Verſinnlichung, wenn ſie nicht ſymboliſch iſt, iſt etwas, das unſre Erkenntniſs verdirbt, in Aberglauben und Schwärmerei ſtürzt, und alſo verwerflich iſt. Uebrigens ſucht der nachdenkende Menſch mit Recht hinter den ſinnlichen Gegenſtänden etwas Unſichtbares (G. 107.). Man verſteht aber auch unter dem Wort: ſenſificiren:

2. die reinen Begriffe *a priori* für empiriſche und durch Abſtraction entſtandene erklären (C. 327.). So ſuchte der groſse Locke im Verſtande keine beſondere Quelle von Vorſtellungen, ſondern

hielt die Sinnlichkeit für die einzige Quelle aller unſrer Vorſtellungen, aus der, wie er meinte, der Verſtand alle ſeine Vorſtellungen durch Reflexion ſchöpfte, und die demſelben die Dinge an ſich ſelbſt unmittelbar darſtellte, ſo daſs ſie der Verſtand nun ordnen und erkennen könnte. Reine Begriffe *a priori* auf dieſe Art von den durch die Sinne gegebenen Erfahrungsgegenſtänden ableiten, und ſie ſo in bloſse empiriſche Begriffe verwandeln, heiſst, ſie ſenſificiren. Die Exiſtenz und die Einheit, ſagt er z. B. (*Eſſai philoſoph. conc. l'Ent. hum. l. II. ch. VII.* §. 7.), ſind zwei Ideen (Begriffe), die durch jedes äuſsere Object, und durch jede Idee (Begriff), die wir in uns ſelbſt wahrnehmen, dem Verſtande mitgetheilt werden. Wir betrachten dann dieſe Gegenſtände als jetzt exiſtirend. Auf der andern Seite verſchafft das, was wir als eine einzige Sache betrachten, es mag nun ein wirkliches Weſen, oder eine bloſse Idee (Begriff) ſeyn, unſerm Verſtande die Idee (Begriff) der Einheit. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, als Merkmale in dieſen Begriffen, beweiſen, daſs Locke ſich irrte, als er dieſe reinen Verſtandesbegriffe für empiriſche ſinnliche Begriffe hielt, d. i. ſie ſenſificirte, und das aus der Erfahrung herleiten und für von den Sinnen dem Verſtande gegeben erklären wollte, was doch aus dem Verſtande ſelbſt entſprungen und von demſelben in die Erfahrung hineingelegt war (C. 327.) S. Locke 2. f.

Das Gegentheil von Senſificiren iſt Intellectuiren. Es kann auch zweierlei bedeuten, nehmlich,

a. verſtändlich machen, z. B. eine Anſchauung, d. h. ſie auf Begriffe bringen, d. i. den der Anſchauung correſpondirenden Begriff denken; oder

b. Erſcheinungen für Dinge an ſich erklären, von denen der Verſtand erkennen könne, wie ſie an ſich beſchaffen ſind. Leibnitz intellectuirte auf dieſe Art die Erſcheinungen, ſ. Leibnitz, VIII.

Senſitiv,

ſenſual, ſinnlich, *ſenſitivus, ſenſualis, ſenſitiv, ſenſuel.* Dieſe Ausdrücke bedeuten, wenn ſie von den Erkenntniſſen gebraucht werden, von denen ſie eigentlich nur gebraucht werden können, daſs dieſe aus den Sinnen entſprungen ſind, und nicht aus dem Verſtande. Der ihnen entgegen geſetzte Ausdruck iſt: intellectuell, d. i. aus dem Verſtande entſprungen. Man ſpricht im deutſchen Vortrage gemeinhin von einer intellectuellen Welt, allein das iſt falſch, denn nur Erkenntniſſe und nicht Gegenſtände ſind intellectuell. Ein Gegenſtand, der durch die Sinne angeſchauet wird, iſt ſenſibel, z. B. die Gegenſtände unſrer Sinnenwelt; eine Erkenntniſs hingegen, die aus den Sinnen entſpringt, iſt ſenſitiv, z. B. die aus den Gegenſtänden unſrer Sinnenwelt. Ein Gegenſtand, der nur durch den Verſtand angeſchauet werden könnte, von welcher Anſchauungsart wir freilich nicht einmal die Möglichkeit einſehen, iſt intelligibel; eine Erkenntniſs aber, die aus dem Verſtande entſpringt, z. B. daſs alle Veränderungen eine Urſache haben, iſt intellectuell (C. 312. *).). S. Anſchauung, 6. und Noumen. Kant unterſcheidet noch zwiſchen ſenſitiv und ſenſual; er nennt nehmlich eine Erkenntniſs ſenſual oder ſinnlich, wenn ſie aus Empfindungen beſteht, und ſenſitiv, wenn ſie durch die Form der Sinnlichkeit gegeben iſt. Die Erkenntniſs des Lichts iſt ſenſual, die des Dreiecks, ſenſitiv. Die Erkenntniſſe heiſsen alſo ſenſitiv und ſenſual wegen ihrer Erzeugung

(S. III. §. 5.). Wolf wollte ſie nach Leibnitz ſo nennen wegen ihrer Vergleichung; allein es iſt unrichtig, das Sinnliche durch eine verworrene, das Intellectuelle aber durch eine deutliche Erkenntniſs zu erklären. Es kann ein ſinnliches Erkenntniſs ſehr beſtimmt, und ein intellectuelles äuſserſt verworren ſeyn (S. II. §. 7.).

Sentenz,

ſententia, *ſentence*. Dieſen Namen führt ein ſolcher Satz, der ſich empfiehlt und ſein Anſehen oft Jahrhunderte hindurch erhält, als Product einer reifen Urtheilskraft, durch den Nachdruck des Gedankens, der darin liegt (L. 119.),

2. Auch der rechtskräftige Spruch eines Richters heiſst die Sentenz (F. 37.). Wenn nehmlich zwiſchen zwei Parteien ein Rechtsſtreit oder Proceſs iſt, ſo muſs ein Richter den Ausſpruch thun, wer das Recht auf ſeiner Seite hat, dieſer Ausſpruch nun wird die Sentenz oder der Rechtsſpruch genannt. Er iſt ein einzelner Act der öffentlichen Gerechtigkeit (*iuſtitiae diſtributivae*), durch einen Staasverwalter (Richter oder Gerichtshof) auf den Unterthan (einen, der zum Volk gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet iſt), ihm das Seine zuzuerkennen (zu ertheilen) (K. 171. f.). Von der Sentenz iſt daher die Ausmittelung der That in der Klagſache noch zu unterſcheiden. Dieſe darf nach reinen Rechtsprincipien nicht von dem Richter geſchehen; denn da ein jeder im Volk zur Obrigkeit bloſs paſſiv iſt, ſo würde der Richter und die ausübende Gewalt dem Unterthan Unrecht thun können, wenn nicht das Volk ſelbſt, durch ſeine von ihm ſelbſt abgeordneten Stellvertreter (die Jury), über

jeden in demſelben mittelbar richtete, d. i. das (der That) ſchuldig oder nichtſchuldig über ihn ausſpräche und ſo ſelbſt die That ausmittelte. Der Richter wendet nun das Geſetz auf die ausgemittelte That an, erklärt ſie für ein Verbrechen, oder für geſetzmäſsig, und dictirt die Strafe, oder thut den Ausſpruch, wem die ſtreitige Sache zukomme, und dieſer Ausſpruch iſt die Sentenz (K. 172.).

Separatismus,

ſ. Kirchenglaube, 5. a.

Separatiſt,

ſéparatiſte. Derjenige, der ſich nicht bloſs einem öffentlichen Landesgeſetz, ſondern noch einem beſondern (ſectenmäſsig) unterwirft. In dieſer Bedeutung ſind die Juden Separatiſten, wegen ihrer ihnen eigenthümlichen Geſetzlichkeit. Insbeſondere aber heiſſen diejenigen Separatiſten, welche ſich von der Kirche abſondern. Alle Separatiſten ſind Sonderlinge und vorgeblich Auserleſene, daher aber auch der Aufmerkſamkeit des Gemeinweſens und der Kritik vorzüglich ausgeſetzt (A. 73.).

Signaliren,

Bezeichnung, *ſignatio*, *ſignalement.* Die Handlung des Gemüths, die Verknüpfung der Vorſtellung des Vorhergeſehenen mit der des Vergangenen vermittelſt des Gegenwärtigen zu bewirken, heiſst das Signaliren (A. 106.). Die Sprache iſt z. B. die Bezeichnung der Gedanken, ſie iſt alſo eine Handlung des Gemüths, welche die Vorſtellung der Gedanken, die

erſt in dem Andern entſtehen ſollen, mit der Vorſtellung der Gedanken, die man gehabt hat, vermittelſt der Töne, die man ſich jetzt vorſtellt, verknüpft. Der gröſsere Grad des Signalirens, z. B. wenn ich einige Worte lauter oder mit gröſserem Nachdruck ausſpreche, wird die **Auszeichnung** genannt. Das Vermögen, jene Handlung hervorzubringen, heiſst das **Bezeichnungsvermögen** (*Facultas ſignatrix*). Die Sprache iſt die vorzüglichſte Art der Gedankenbezeichnung, das gröſste Mittel, ſich ſelbſt und Andere zu verſtehen, ſ. **Zeichen** und **Symbol**.

Simultaneität,

ſ. **Zugleichſeyn**.

Sinn,

ſenſus, *ſens*, iſt die **Fähigkeit der Empfindung**, alſo die **Möglichkeit der Anſchauung in der Gegenwart des Gegenſtandes** (A. 46.). Es iſt das eine Stück der **Sinnlichkeit**, das andere iſt die **Einbildungskraft**. Der **Sinn** iſt die **Sinnlichkeit als bloſse Empfänglichkeit** (Receptivität) der Vorſtellungen (K. II.). Dieſe Fähigkeit des Gemüths kann eingetheilt werden nach der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Arten von Anſchauung, in

1. den **äuſsern Sinn** (*ſenſus externus*, *ſens externe*), d. i. den **Sinn der Cörperempfindung**, wo der **menſchliche Cörper durch cörperliche Dinge afficirt wird** (A. 46.), oder der **ſich auf äuſsere Empfindung bezieht** (A. 47.). Vermittelſt deſſelben ſtellen wir uns Gegenſtände als **auſser uns** vor (C. 37.), ſ. **Expoſition**, 2. Dieſen Sinn kann man wieder nach den **Nerven**, durch welche er ſeinen auf ihn

gemachten Eindruck ins Gehirn fortpflanzt, eintheilen in

a. den Sinn der Organempfindung, Organſinn (*ſenſus fixus, ſens fixe*), d. i. den, wo nur der zu einem gewiſſen Gliede des Cörpers gehörende Nerve afficirt wird (A. 46.). Man nennt nehmlich die im Cörper befindlichen Werkzeuge der Sinne Organe der Sinne (*organa ſenſuum, organes des ſens*), dieſe Sinne ſind gleichſam äuſsere, von der Natur für das Thier zum Unterſcheiden der Gegenſtände zubereitete, Eingänge. Solcher können füglich nicht mehr oder weniger als fünf aufgezählt werden (A. 47.). Indeſſen können dieſe noch in zwei Claſſen abgetheilt werden, nehmlich in ſolche,

α. die mehr objectiv als ſubjectiv ſind, d. i. durch die empiriſche Anſchauung, die ſie geben, mehr zur Erkenntniſs des äuſsern Gegenſtandes beitragen, als daſs ſie das Bewuſstſeyn der Afficirung des Organs rege machten. Solche ſind nun drei (A. 47.):

αα. der Sinn der Betaſtung (*tactus, tact*), ſ. Gefühl;

ββ. der Sinn des Geſichts (*viſus, vue*), ſ. Geſicht;

γγ. der Sinn des Gehörs (*auditus, ouie*), ſ. Gehör;

und in ſolche,

β. die mehr ſubjectiv als objectiv ſind, d. i. ſo, daſs die Vorſtellung durch dieſelben mehr die des Genuſſes, als der Erkenntniſs des äuſsern Gegenſtandes iſt. Solcher ſind nur zwei:

αα. der Sinn des Geschmacks (*gustus, goût*), s. Geschmack; und

ββ. der Sinn des Geruchs (*olfactus, odorat*), s. Geruch.

Ausser diesem Organsinn giebt es noch einen äussern,

b. den Sinn der Vitalempfindung, Vitalsinn (*sensus vagus, sens vague*), d. i. den, wo das ganze System der Nerven afficirt wird (A. 46.), s. Vitalsinn und Gefühl, 5. c.

Ausser dem äussern Sinn, dessen Erscheinungen das Object der Physik sind, giebt es nun

2. den innern Sinn, das Selbstbewusstseyn der Apprehension, die empirische Apperception (*sensus internus, sens interne*), d. i. den Sinn der Seelenempfindung, wo der menschliche Cörper durchs Gemüth afficirt wird (A. 46.), oder der sich auf innere Empfindung bezieht. Vermittelst desselben schauet das Gemüth sich selbst, oder seinen innern Zustand an (C. 37.). Der innere Sinn ist nicht, wie manche Seelenforscher meinen, die reine Apperception, ein Bewusstseyn dessen, was der Mensch thut. Denn dieses reine Selbstbewusstseyn gehört zum Denkungsvermögen, der innere Sinn hingegen ist, wie jeder Sinn, eine Modification unsers Zustandes, ein Bewusstseyn dessen, was der Mensch leidet, wie er nehmlich durch sein eigenes Gedankenspiel afficirt wird (A. 28.). Ihm liegt die innere Anschauung, folglich das Verhältniss der Vorstellungen in der Zeit, so wie sie darin zugleich oder nach einander sind, zum Grunde. Die Wahrnehmung durch diesen Sinn und die durch ihre Verknüpfung zusammengesetzte (wahre oder scheinbare) Erfahrung ist

nicht blofs anthropologifch, wo man nehmlich davon abfieht, ob der Menfch eine Seele (als befondere uncörperliche Subftanz) habe oder nicht. Die Wahrnehmung ift vielmehr pfychologifch, wo man eine folche in fich wahrzunehmen meint, und ftatt des Gemüths die denkende Natur für eine befondere im Menfchen wohnende Subftanz annimmt. Der innere Sinn giebt zwar keine Anfchauung von der Seele felbft, als einem Object; aber doch eine Anfchauung ihres innern Zuftandes (C. 37. 49.). Zugleich ift er der Inbegriff aller Vorftellungen (C. 220.). Ich, als denkendes Wefen, bin zwar mit Mir, als Sinnenwefen, ein und daffelbe Subject, aber als Object der innern empirifchen Anfchauung, d. i. fo fern ich innerlich mit Empfindungen in der Zeit, fo wie fie zugleich oder nach einander find, afficirt werde, erkenne mich doch nur, wie ich mir felbft erfcheine, nicht als Ding an fich felbft (A. 27. f.) Mit diefer Erfcheinung befchäftigt fich die empirifche Pfychologie (S. III. §. 12.). Da giebt es alsdann nur Einen innern Sinn; weil fich der Menfch nicht durch verfchiedene Organe innerlich empfindet. Man könnte fagen: die Seele ift das Organ des innern Sinnes, der auch Täufchungen unterworfen ift. Diefe Täufchungen beftehen darin, dafs der Menfch Erfcheinungen des innern Sinnes für folche hält, von denen ein anderes Wefen die Urfache fei, welches doch kein Gegenftand äufserer Sinne ift. Diefer Sinnenfchein im innern Sinn ift Schwärmerei, oder auch Geifterfeherei. In beiden Fällen ift es Gemüthskrankheit, nehmlich der Hang des Verftandes oder vielmehr der Einbildungskraft, das Spiel der Vorftellungen des innern Sinnes für Erfahrungserkenntnifs anzunehmen. Es ift eine Dichtung, die oft aus einer felbfterkünftelten Gemüthsftimmung entfteht, und alfo ein Betrug, mit dem man fich felbft täufcht; denn nach gerade

glaubt der Menſch, daſs das, was er ſich ſelbſt vorſetzlich ins Gemüth hineingetragen hat, und was er ſich ſelbſt aufdrang, ſchon vorher in demſelben gelegen habe, und daſs er es in den Tiefen ſeiner Seele nur erſt entdeckt habe. S. Fanaticismus (A. 57. ff.). S. auch Selbſtbewuſstſeyn, 3. u. Ich. Auſser dem äuſsern und innern Sinn giebt es noch

3. den inwendigen Sinn oder das Gefühl der Luſt und Unluſt (*ſenſus interior, ſens interieur*), d. i. den Sinn der Subjectsempfindungen, oder die Empfänglichkeit des Subjects, durch gewiſſe Vorſtellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zuſtandes dieſer Vorſtellungen beſtimmt zu werden (A. 46.), oder die ſich auf den Zuſtand des Subjects bei den Vorſtellungen bezieht, und nichts zur Erkenntniſs des Objects Brauchbares liefert (K. II.). Man kann ſie den innern ſubjectiven, ſo wie den Vitalſinn, den äuſsern ſubjectiven Sinn nennen. Denn etwas mit Luſt anſchauen, oder ſonſt erkennen, iſt nicht bloſse Beziehung der Vorſtellung auf das Object, ſondern zugleich auf das Subject (B. II. 562.), ſ. Gefühl.

Man könnte endlich noch hierzu

4. den Geſchmack rechnen, als eine Art von Gemeinſinn (*ſenſus communis, ſens commun*), ſ. Gemeinſinn und Geſchmack, 4. Das moraliſche Gefühl aber einen moraliſchen Sinn zu nennen, iſt nicht ſchicklich, weil dadurch das Moraliſche zu etwas Phyſiſchen gemacht wird, ſ. Pflichtgefühl, 4. und Sinnlichkeit, auch Glückſeligkeit, 14. f.

Sinnenempfindung,

senſatio, *ſenſation*. Wenn Empfindung, als das Reale der Wahrnehmung, auf Erkenntniſs bezogen wird, ſo heiſst ſie Sinnenempfindung (U. 153.). Man kann nur dann annehmen, daſs ſie bei Jedermann die nehmliche ſeyn werde ihrer ganzen eigenthümlichen Beſchaffenheit nach, wenn man vorausſetzt, daſs Jedermann einen gleichen Sinn mit dem unſrigen habe. Dieſes läſst ſich aber von einer Sinnenempfindung ſchlechterdings nicht vorausſetzen, weil ſie eben das Zufällige in der Erfahrung iſt, ohne welches alles nothwendig und allgemein, d. i. nicht mehr Erfahrung ſeyn würde. So kann dem, welchem der Sinn des Geruchs fehlt, dieſe Art der Sinnenempfindung nicht mitgetheilt werden. Und ſelbſt dann, wenn er ihm nicht mangelt, kann man doch nicht ſicher ſeyn, ob er gerade die Sinnenempfindung von einer Blume habe, die wir davon haben (U. 153. M. II, 639.). S. übrigens Empfindung.

Sinnenfreie Neigung,

ſ. Intereſſe, 6.

Sinnengefühl,

senſus, *ſentiment*. Die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit bei der Empfindung eines Gegenſtandes der Sinne (U. 153.). In Anſehung dieſes Gefühls ſind die Menſchen ſehr von einander unterſchieden, denn dem einen macht das Luſt, was dem andern Unluſt macht. Das Sinnengefühl der Annehm-

lichkeit kann man die Lust des Genusses nennen, weil sie durch den Sinn in das Gemüth kommt, und wir dabei leidend sind (U. 153. M. II, 639.).

2. Wir müssen aber das Wohlgefallen, das wir an einer Handlung um ihrer moralischen Beschaffenheit willen finden, für kein solches Sinnengefühl, für keine Lust des Genusses halten, sondern dieses ist ein Wohlgefallen an der Selbstthätigkeit, und daran, daſs diese der Idee unserer Bestimmung gemäſs ist. Es heiſst das sittliche Gefühl und erfordert Begriffe. Dieses ist wegen der praktischen Vernunftbegriffe, an die es geknüpft ist, allgemein mittheilbar oder bei allen Menschen dasselbe, obwohl nicht bei allen in gleichem Grade wirksam (U. 154. M. II, 640.).

3. Die Lust am Erhabenen der Natur ist auch kein Sinnengefühl, sondern eine Lust der vernünftelnden Contemplation, welches ebenfalls auf allgemeine Theilnehmung Anspruch macht. Diese Lust hat eine moralische Grundlage, und erfordert Ideen, durch die es allgemein mittheilbar ist (U. 154. M. II, 641.).

4. Daſs endlich die Lust am Schönen kein Sinnengefühl sei, findet man im Art. Geschmacksurtheil, 15. S. übrigens Gefühl.

Sinnenleben,

vita sensualis, vie sensuelle. So heiſst das Vermögen einer Substanz, sich aus einem innern Princip, nach Naturgesetzen, zum Handeln zu bestimmen. Es kömmt ihm daher, als Erscheinung, Naturnothwendigkeit zu. Man kann daher behaupten, daſs, wenn es für uns möglich wäre, jede Triebfeder zu den Handlungen

eines Menſchen, als Sinnenweſens zu erforſchen, man ſein Verhalten auf die Zukunft mit Gewiſsheit ausrechnen könnte. Alle ſeine innern und äuſsern Handlungen ſind eine Kette von Erſcheinungen und in des Menſchen Sinnesart gegründet, welche ſich in dieſen Handlungen zeigt, und die ſich daher phyſiſch erklären laſſen. Dies iſt freilich nur die Eine Beziehung, welche unſre Handlungen haben, nehmlich die auf das Sinnenweſen unſres Subjects. Die andre iſt die moraliſche, oder das intelligibele Leben des Menſchen, nach welchem er einen freien Willen hat, und nicht nach Naturgeſetzen, ſondern nach Freiheitsgeſetzen oder moraliſchen Geſetzen handelt. Nach dieſem iſt der Handelnde ein für uns unerklärbares Ding an ſich, von dem wir auch nicht eine einzige Handlung, als Wirkung moraliſcher Triebfedern, vorherſagen können (P. 177.).

Sinnenlehre,

ſ. Aeſthetik.

Sinnenluſt,

voluptas, volupté. Die Luſt aus dem Genuſſe eines ſinnlichen Gegenſtandes. Die gröſste Sinnenluſt, die an einem Gegenſtande möglich iſt, iſt die Luſt aus dem Genuſſe einer andern Perſon, aus Geſchlechtsneigung oder Liebe (in der engſten Bedeutung des Worts). Die Sinnenluſt iſt eine Art der ſinnlichen Luſt, nehmlich die durch den Sinn, die andre iſt die durch den Geſchmack. Die Sinnenluſt gehört zum Begehrungsvermögen, deſſen höchſte Stufe die Leidenſchaft iſt. Die Sinnenluſt aus Liebe iſt alſo eine Luſt aus Leidenſchaft. Sie kann daher we-

der zur Liebe des Wohlgefallens, noch der des Wohlwollens gezählt werden; denn beide halten eher vom fleischlichen Genusse ab. Sie ist eine Lust von besonderer Art (*sui generis*), und das Brünstigseyn hat mit der moralischen Liebe eigentlich nichts gemein, wiewohl sie mit der letztern in enge Verbindung treten kann (T. 79.).

Sinnenschein,

Illusion, Täuschung, *illusio*, *illusion*. Das natürliche Blendwerk (*praestigiae*, *prestige*), welches durch Sinnesvorstellungen dem Verstande gemacht wird (A. 39.). Es ist, eben darum, weil es natürlich ist, dasjenige Blendwerk, welches bleibt, ob man gleich weiss, dass der vermeinte Gegenstand nicht wirklich ist (A. 40.). Das Spiel des Gemüths mit diesem Sinnenschein ist sehr angenehm und unterhaltend, wie z. B. die perspectivische Zeichnung des Innern eines Tempels, oder eine im Stadthaus von Amsterdam gemahlte Treppe mit halbgeöffneter Thüre jeden verleitet, hineinzugehen oder hinaufzusteigen (A. 39. f.).

2. dieser Sinnenschein ist aber vom Betrug durch die Sinne wohl zu unterscheiden, denn dieser ist das künstliche Blendwerk, welches durch Sinnenvorstellungen dem Verstande gemacht wird. Kleidung, deren Farbe zum Gesicht vortheilhaft absticht, ist Sinnenschein; Schminke aber Betrug. Dasjenige Blendwerk, wodurch man genöthigt wird, etwas auf das Zeugniss seiner Sinne für wirklich zu halten, ob es zwar von eben demselben Subject durch seinen Verstand für unmöglich erklärt wird, kann man Sinnenverblendniss oder Bezauberung (*fascinatio*, *fascination*), nicht Augenverblendniss, wel-

che nur eine Art derſelben iſt, nennen. Es iſt in einem ſonſt geſunden Gemüthszuſtande ein Blendwerk der Sinne, von dem man ſagt, daſs es nicht mit natürlichen Dingen zugehe (A. 41.). Das rührt daher, weil das Urtheil, daſs ein Gegenſtand, oder eine Beſchaffenheit deſſelben, ſei, mit dem Urtheil: daſs es nicht, oder nicht ſo geſtaltet ſei, unwiderſtehlich wechſelt. Man befindet ſich dann in dem Zuſtande eines Vogels, der gegen den Spiegel, in dem er ſich ſelbſt ſieht, flattert, und das Bild im Spiegel bald für einen wirklichen Vogel, bald nicht dafür hält. Dieſes Spiel mit Menſchen, daſs ſie ihren eigenen Sinnen nicht trauen, findet vornehmlich bei ſtarken Leidenſchaften ſtatt. Der Verliebte ſieht ſeine Geliebte in den Armen eines Andern, und weiſs nicht, ob er ſeinen Augen, oder den Verſicherungen der Treue ſeiner Geliebten trauen ſoll (A. 39. f.).

3. Die Menſchen ſind insgeſammt Schauſpieler, ſie erkünſteln den Schein der Tugend, und betrügen wir dadurch unſere Neigung, ſo iſt dies die einzige ſchuldloſe Täuſchung unſrer ſelbſt. Die Selbſttäuſchung aber durch die Neigung iſt verwerflich, z. B. die, wenn wir aus natürlicher Neigung zur Gemächlichkeit (einer Ruhe, vor der keine Ermüdung vorhergeht) uns vorſpiegeln, daſs wir mit uns ſelbſt zufrieden ſeyn können, wenn wir gar nichts thun (zwecklos vegetiren), weil wir da doch nichts Böſes thun. Dieſe Neigung zur geſchäftloſen Ruhe betrügen wir nun auf eine ſchuldloſe Art, z. B. durch das Spiel mit ſchönen Künſten oder durch geſellige Unterhaltung, und nennen das Zeit vertreiben (*tempus fallere*), wo der Ausdruck ſchon die Abſicht anzeigt. Wir unterhalten dann durch ſchöne Künſte das Gemüth ſpielend, und bewirken auch ſchon durch ein bloſses an ſich zweckloſes Spiel in einem friedlichen Kampfe Cultur des Ge-

müths, widrigenfalls es heifsen würde, Zeit tödten. Der gute ehrbare Anftand ift ein äufserer Schein, der Andern Achtung einflöfst (fich nicht gemein zu machen). Sittfamkeit ift als Sinnenfchein fehr heilfam, um zwifchen einem und dem andern Gefchlecht den Abftand zu bewirken, der die Herabwürdigung des einen zum blofsen Werkzeuge des Genuffes des andern verhindert. Alle Wohlanftändigkeit ift von derfelben Art und nichts als fchöner Schein (A. 42. ff.), f. Höflichkeit.

Sinnenwelt,

f. Natur, 11.

Sinnenwefen,

f. Erfcheinung und Menfch, 4.

Sinnesart,

Charakter in der Erfcheinung, Eigenthümlichkeit zu wirken, empirifcher Charakter, phyfifcher Charakter, Temperament der Seele, *character empiricus*, *charactère empirique*. Was Charakter überhaupt heifse, findet man im Art. Menfch, 4. Bei dem Menfchen ift es die eigenthümliche Befchaffenheit des Willens. Man fagt aber theils: ein gewiffer Menfch hat diefen oder jenen (phyfifchen) Charakter, theils er hat überhaupt einen Charakter (G. 1. A. 255.).

2. Der phyfifche Charakter oder die Sinnesart ift das Unterfcheidungszeichen des Menfchen als eines finnlichen Wefens (Sinnenwefens, Naturwefens oder einer Erfchei-

nung). Der Charakter überhaupt, intelligibele Charakter oder die Denkungsart ist das Unterscheidungszeichen des Menschen als eines mit Freiheit begabten vernünftigen Wesens (intelligibeln, übersinnlichen Wesens oder eines Dinges an sich). Der Mann von Grundsätzen hat einen Charakter (schlechthin), eine praktische consequente Gesinnung, nach unveränderlichen Maximen, wovon das moralische Gesetz der Grund ist, und die nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurtheilt werden muss; aber als Sinnenwesen auch eine Sinnesart oder ein Temperament, eine Gesinnung, wovon seine Naturbeschaffenheit der Grund ist, und die nach der Naturnothwendigkeit, die ihm als Erscheinung zukommt, beurtheilt werden muss (P. 177.). S. Mensch, 5. Das Wort Temperament wird aber hier psychologisch gebraucht. Es heisst also das Temperament der Seele (des Gefühls- und Begehrungsvermögens). Da ergiebt sich nun, dass dieses Temperament der Seele auch das Cörperliche im Menschen zur mitwirkenden Ursache haben möge. Ferner, dass

a. sie die Obereintheilung in Temperamente des Gefühls und Temperamente der Thätigkeit zulassen;

b. jede derselben mit Erregbarkeit der Lebenskraft (*intentio*) oder mit Abspannung derselben (*remissio*) verbunden werden können.

Daher können gerade nur vier einfache Temperamente (wie in den vier syllogistischen Figuren durch den Mittelbegriff, s. Figur) aufgestellt werden:

I. Temperament des Gefühls:

A. Das anspannende oder das sanguinische Temperament des Leichtblütigen;

B. das abſpannende oder das melancholiſche Temperament des Schwerblütigen;

II. Temperamente der Thätigkeit:

A. das anſpannende oder das choleriſche Temperament des Warmblütigen;

B. das abſpannende oder das phlegmatiſche Temperament des Kaltblütigen (A. 255. ff.).

Der Ausdruck der Blutbeſchaffenheit ſoll aber hier nicht etwa die Urſache der Phänomene der ſinnlich-afficirten Menſchen angeben, ſondern dieſe nur den beobachteten Wirkungen nach claſſificiren.

3. Die ſanguiniſche Sinnesart iſt ſorglos und vergiſst ihre (zuweilen ſehr heftige) Reue (die nie ein Gram wird) bald, auch mag ſie keinem Dinge gerne groſse Wichtigkeit geben und hat alle Menſchen zu Freunden. Der zur Melancholie geſtimmte (nicht der Melancholiſche; denn das bedeutet einen Zuſtand, nicht den bloſsen Hang zu einem Zuſtande) findet allerwärts Urſache zu Beſorgniſſen, und richtet ſeine Aufmerkſamkeit zuerſt auf die Schwierigkeiten, auch giebt er allen ihn ſelbſt angehenden Dingen eine groſse Wichtigkeit und iſt eben kein Menſchenfreund. Der Choleriſche iſt hitzig und ſeine Thätigkeit iſt raſch. Er liebt den Schein und den Pomp der Formalitäten und ſich mehr als Andere. Der Affectloſe (nicht Phlegmatiſche; denn das bedeutet gemeiniglich einen Faullenzer) wird nicht leicht oder raſch, aber doch anhaltend bewegt. Er hat nicht leicht etwas zu bereuen. Sein glückliches Temperament vertritt bei ihm die Stelle der Weisheit, und man nennt ihn, ſelbſt im gemeinen Leben, oft den Philoſophen. Zwei Temperamente

in einem und demſelben Subject als vereinigt gedacht widerſtehen ſich entweder einander, oder ſie neutraliſiren ſich (es findet keins von beiden mehr ſtatt). Das erſtere geſchieht, wenn das ſanguiniſche mit dem melancholiſchen, ingleichen wenn das choleriſche mit dem phlegmatiſchen vereinigt gedacht wird. Das zweite würde in der (gleichſam chemiſchen) Miſchung des ſanguiniſchen mit dem choleriſchen, und des melancholiſchen mit dem phlegmatiſchen geſchehen. Alſo giebt es kein zuſammengeſetztes Temperament, z. B. kein ſanguiniſch-choleriſches (welches die Windbeutel alle haben wollen, indem ſie alsdann gnädige, aber doch auch ſtrenge Herrn zu ſeyn vorgaukeln), ſondern es ſind in Allem deren nur vier und jedes derſelben einfach. Leichtſinn und Frohſinn, Wahnſinn und Tiefſinn, Starrſinn und Hochſinn, Schwachſinn und Kaltſinn ſind nur als Wirkungen des Temperaments in Beziehung auf ihre Urſache unterſchieden (A. 259. ff.).

4. Einen Charakter haben, iſt ein groſser Ruhm und bezeichnet die Denkungsart, aber dieſen oder jenen Charakter haben, bezeichnet bloſs die Sinnesart, und eine ſolche hat jeder Menſch. Was die Natur aus dem Menſchen macht, gehört zum Temperament, was der Menſch aus ſich ſelbſt macht, gehört zum Charakter (der Denkungsart). Das Temperament hat einen Affectionspreis, der Charakter hat einen innern Werth (eine Würde) und iſt über allen Preis erhaben (A. 266. f.)

5. Der Nachahmer im Sittlichen iſt ohne Charakter; denn dieſer beſteht eben in der Originalität der Denkungsart. Der Sonderling iſt der Nachäffer eines Mannes, der einen Charakter hat. Die Gutartigkeit aus Temperament iſt ein Gemälde aus Waſſerfarben und kein

Charakterzug. Carricatur des Charakterzugs ist frevelhafter Spott über den Mann von wahrem Charakter. Bösartigkeit aus Temperament mit Charakter ist nicht so schlimm, als Gutartigkeit aus Temperament ohne Charakter. Selbst ein Mensch von bösem oder schlechten Charakter (worin Hafs und Widerwillen gegen gute Maximen ist, wie Sylla) ist doch zugleich ein Gegenstand der Bewunderung. Da aber der steife unbiegsame Sinn bei einem gefafsten Vorsatz (wie etwa an Carl XII.) wohl eine dem Charakter sehr günstige Naturanlage, aber noch nicht ein bestimmter Charakter überhaupt ist, so kann man die Bosheit des Menschen nicht eine Charaktereigenschaft desselben nennen (A. 268. f.). S. Natur, 8. Es giebt daher eigentlich nur einen guten Charakter, d. i. diejenige Beschaffenheit einer freien Willkühr, dafs sie das moralische Gesetz in ihre Maxime aufgenommen hat. Weil aber die böse Gesinnung ebenfalls etwas ist, das, so wie die gute, nur erworben werden kann, so nennt man sie auch den bösen Charakter. Es ist aber eigentlich ein Mangel des Charakters. In unserer Natur mufs daher eine Anlage seyn, worauf Böses gepfropft werden kann, aber auf die Anlage zur Möglichkeit des guten Charakters kann schlechterdings nichts Böses gepfropft werden (R. 18.). Wie der Charakter gegründet werden mufs s. Methode, 2. f.

6. Wer sich eines Charakters bewufst ist, mufs ihn jederzeit erworben haben. Die Gründung eines Charakters aber geschieht nicht nach und nach, sondern ist absulute Einheit des innern Princips des Lebenswandels überhaupt. Dafs man aber ein Mann von Grundsätzen sei (einen bestimmten Charakter habe), davon ist der einzige Beweis der, wenn man es sich bewufst ist, Wahrhaftigkeit im Innern des Geständnisses vor sich

ſelbſt und zugleich im Betragen gegen jeden Andern ſich zur oberſten Maxime gemacht zu haben.

7. Der Charakter des Geſchlechts. Die beiden verſchiedenen Geſchlechter haben ihre Eigenthümlichkeiten. Im rohen Naturzuſtande kann man ſie aber eben ſo wenig erkennen, als die der Holzäpfel und Holzbirnen, deren Mannigfaltigkeit ſich nur durch Pfropfen und Inoculiren entdeckt; denn die Cultur bringt dieſe charakteriſtiſchen Beſchaffenheiten der beiden Geſchlechter nicht hinein, ſondern veranlaſst ſie nur, ſich zu entwickeln und unter begünſtigenden Umſtänden kennbar zu machen. Man kann die Eigenthümlichkeiten des männlichen Geſchlechts Männlichkeiten, die des weiblichen Geſchlechts Weiblichkeiten nennen. Die letztern heiſsen Schwächen. Man ſpaſst darüber; Thoren treiben damit ihren Spott, Vernünftige aber ſehen ſehr gut, daſs ſie gerade die Hebezeuge ſind, die Männlichkeit zu lenken und ſie zu jener ihrer Abſicht zu gebrauchen. Zur Charakteriſtik des weiblichen Geſchlechts können wir nicht beſſer gelangen, als wenn wir den Zweck der Natur bei Einrichtung der Weiblichkeit als Princip brauchen (A. 284. f. 287.).

Dieſer Zweck der Natur iſt

I. die Erhaltung der Art. Dazu pflanzte die Natur die Furcht vor cörperlichen Verletzungen und Schüchternheit vor dergleichen Gefahren in die weibliche Natur, durch welche Schwäche dieſes Geſchlecht das männliche rechtmäſsig zum Schutze für ſich auffordert;

II. die Cultur der Geſellſchaft und Verfeinerung derſelben durch die Weiblichkeit. Dazu machte die Natur dieſes Geſchlecht zum Beherrſcher des männlichen durch

Sittſamkeit und Anſprüche auf ſanfte höfliche Begegnung.

Die beſonderen Phänomene, welche hieraus entſpringen, müſſen in Kants Anthropologie ſelbſt nachgeleſen werden (A. 289. ff.).

8. Der Charakter des Volks. Unter dem Volk (*populus*, *peuple*) verſteht man die in einem Landſtrich vereinigte Menge Menſchen, inſofern ſie ein Ganzes ausmachen. Diejenige Menge oder auch der Theil derſelben, welcher ſich durch gemeinſchaftliche Abſtammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt, heiſst Nation (*gens*, *nation*). Die angeſtammten oder durch langen Gebrauch gleichſam zur Natur gewordenen, und die hierauf gepfropften Maximen drücken die Sinnesart eines Volks aus. Man kann dieſe aber nur für einen gewagten Verſuch ausgeben, die Varietäten im natürlichen Hang ganzer Völker mehr für den Geographen empiriſch, als für den Philoſophen nach Vernunftprincipien zu claſſificiren. Man könnte die europäiſchen Völker nach dem Fehlerhaften in ihrem Charakter vielleicht auf folgende Art eintheilen:

a. Frankreich, das Modenland; die Lebhaftigkeit der Nation läſst nehmlich gewiſſe Formen nicht lange beſtehen.

b. England, das Launenland; Affectation eines Charakters iſt der allgemeine Charakter des Engelländiſchen Volks.

c. Spanien, das Ahnenland; Feierlichkeit im öffentlichen und Privat-Betragen iſt der Hauptcharakterzug der Spaniſchen Nation.

d. Italien, das Prachtland; denn der äſthetiſche Charakter des Italiäners iſt ein mit Affect verbundener Geſchmack.

e. Deutſchland (ſamt Dännemark und Schweden, als Germaniſchen Völkern), das Titelland. Der Charakter des Deutſchen iſt ein mit Verſtand verbundenes Phlegma und eine gewiſſe Methodenſucht, ſich mit den übrigen Staatsbürgern nach Stufen des Vorzugs und einer Rangordnung peinlich claſſificiren zu laſſen.

f. Ruſslands Charakter iſt noch ſich zu entwickeln begriffen, und Polen exiſtirt nicht mehr. Die Türkei hat keinen Charakter und wird nie einen bekommen (A. 297. ff.).

9. Der Charakter der Race. S. Race, Schlag, Menſchenſchlag und Varietät. Die Natur vervielfältigt in der nehmlichen Familie die Charaktere ins Unendliche und bewirkt dadurch Familienſchläge (A. 313. f.).

Kant. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 177 — II. Th. S. 271.

Deſſ. Anthropologie. II. Th. S. 253. ff.

Sinnleer.

Wenn Gedanken ſo zuſammengepaart werden, daſs ein Anderer nicht weiſs, was es daraus machen ſoll, ſo ſagt man, ſie ſind ſinnleer; weil der Stoff zu den Gedanken von den Sinnen hergenommen werden muſs, und man in jenen Gedanken ſolchen ſinnlichen Stoff auffinden kann, der durch ſie gedacht werden ſoll. Hat derjenige, der die Gedanken ſo in Worten zuſammenpaart, ſelbſt nichts dabei gedacht, ſo iſt das Unſinn (A. 69.).

Sinnlicher Antrieb,

Anreiz, *ſtimulus*, ſ. Anreize.

Sinnlichkeit,

sensualitas, *sensualité*. Die Fähigkeit (Receptivität) des Subjects, von Gegenständen afficirt (gerührt) zu werden (C. 33.), oder die Receptivität unsrer Erkenntnissfähigkeit (C. 61.). Sie ist das, wodurch unsere Vorstellungen überhaupt etwas Subjectives sind; denn der Verstand bezieht allererst unsre Vorstellungen auf ein Object, d. i. er allein denkt sich etwas vermittelst derselben, wodurch also die Vorstellung von ihrer Objectivität erst möglich wird (K. II.*). Sie ist auch die subjective Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Gegenstände der Natur (U. 343.). Wir können aber auf zweierlei Art eine solche Einwirkung auf das Gemüth leiden, oder das Subjective unserer Vorstellungen ist auf zweierlei Art möglich, entweder durch die objectiven Sinne zu Vorstellungen des Gegenstandes zum Erkenntniss desselben, oder durch die subjectiven Sinne zum Begehren des Gegenstandes.

1. Daher ist nun auch unsere Sinnlichkeit entweder

I. die theoretische Sinnlichkeit oder das sinnliche Erkenntnissvermögen, sinnliche Anschauungsvermögen, die sinnliche Anschauungsfähigkeit, (*sensualitas repraesentativa*, *sensualité représentative*), die Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen (Objecten) afficirt, werden, zu bekommen (C. 33. S. III. §. 3.). Vermittelst der Sinnlichkeit nehmlich, d. i. durch Eindrücke, welche wir von den Gegenständen aufs Gemüth erhalten, werden uns Gegenstände gegeben, oder diejenigen Vorstellun-

gen derselben möglich gemacht und geliefert, welche Anschauungen heissen, ohne welche wir nichts von den Gegenständen wüssten; darum kann man auch sagen: sie ist das Vermögen der Vorstellungen in der Anschauung (A. 45.), s. Anschauung. Ja ohne diese Anschauungen könnten wir auch nicht einmal denken, weil wir ohne sie keinen Gegenstand hätten, von dem wir etwas denken, d.i. ihn durch den Verstand auf Begriffe bringen könnten (C. 33. M, I. 34.). Alle Vorstellungen, welche die Sinnlichkeit uns liefert, sind in uns blofs durch die Gegenwart der Gegenstände, da sie die Sinne afficiren, entstanden.

2. Die Wirkung eines Gegenstandes auf diese Vorstellungsfähigkeit, die wir theoretische Sinnlichkeit nennen, sofern das Gemüth durch denselben Einwirkungen leidet, heisst Empfindung, s. Empfindung. Diese Empfindung allein macht mich noch nicht denkend, es muss, wie wir gleich sehen werden, noch die Form hinzukommen, wodurch der Gedanke, es ist ein Gegenstand, möglich wird. Der hier (durch den Verstand noch) unbestimmte Gegenstand, den wir uns vermittelst einer solchen Einwirkung desselben durch die Sinnlichkeit aufs Gemüth, und bestimmt durch eine Form, vorstellen, ist sinnlich (*objectum sensibile*) und heisst Erscheinung, (Phänomen, Sinnenwesen), weil er, obwohl ein Gegenstand, und zwar der einzige, von dem wir Erkenntniss erlangen können, doch etwas ist, das ausser unserm Gemüth nicht vorhanden seyn kann, sondern nur die Art enthält, wie wir von ihm afficirt werden, s. Erscheinung. Denn von einem solchen Gegenstande wissen wir nichts, als die Einwirkung, die er auf den Sinn, die Fähigkeit der Empfindung, macht, dadurch kennen wir ihn; was wir also von ihm kennen, sind sinnliche Eindrücke, welche doch ausser dem Gemüthe nicht existiren können. Der Natur unsers Verstandes gemäss müssen wir freilich diesen sinnlichen Ein-

drücken der Erſcheinungen auf unſern Sinn etwas als Urſache zum Grunde legen, von der wir aber gar nichts wiſſen, ja nicht einmal ihre Exiſtenz erkennen und beweiſen können. Die Anſchauung, die uns die Sinnlichkeit von ſolchen Erſcheinungen liefert, heiſst eine empiriſche, oder eine Erfahrungsanſchauung, eben darum, weil ſie durch Empfindung zur Erkenntniſs des Gegenſtandes verhilft, und alle Erfahrung (empiriſche Erkenntniſs), die innere nicht minder als die äuſſere, iſt nur Erkenntniſs der Gegenſtände, wie ſie uns erſcheinen, oder ſich uns darſtellen, nicht wie ſie (für ſich allein betrachtet) ſind (*vti apparent*, *non ſicuti ſunt*), ſ. Gegenſtand, 16. (C. 34. M. I, 35.).

3. Das in der Erſcheinung, was der Empfindung correſpondirt, nennt Kant die Materie (*materia*), ſ. Materie. Wenn wir nehmlich uns zu den Eindrücken, die auf unſre Sinnlichkeit gemacht werden, und wodurch wir ſehen, hören, u. ſ. w. einen Gegenſtand denken, und ihn, weil wir ihn vermittelſt unſrer Empfindungen anſchauen, Erſcheinung nennen, ſo können wir in dieſer Erſcheinung mit dem Verſtande zweierlei unterſcheiden und denken, nehmlich die Materie und die Form. Die Materie iſt der Begriff von der Empfindung, in ſo fern ſie als etwas im Gegenſtande gedacht wird, und die Empfindung correſpondirt der Materie heiſst nichts anders, als das, was in unſerm Gemüth die Empfindung iſt, wird in dem Gegenſtande als die Materie, der Inhalt oder das, woraus er beſteht, gedacht. Eben um dieſer Materie willen heiſst die Erkenntniſs des Gegenſtandes ſinnlich (ſenſual). Die Form (*forma*) hingegen iſt das im Gemüth, worinnen ſich die Empfindungen, oder das Mannichfaltige, was die Sinne afficirt, nach einem Naturgeſetze der Sinnlichkeit, ordnen, und wird auch, unter dieſem

Namen, als etwas im Gegenſtande gedacht, nehmlich als das, worin die Materie der Erſcheinung ſich in gewiſſen Verhältniſſen darſtellt. Dieſe Form kann nicht Wirkung des Gegenſtandes ſeyn, ſonſt wäre ſie nicht Form, ſondern Materie, weil nur dieſer die Einwirkung auf den Sinn, oder die Empfindung correſpondirt. Die Form muſs alſo, da ſie nicht Empfindung ſeyn kann, die allein der Materie correſpondirt, etwas ſeyn, was *a priori* (ſchon vor den Eindrücken) im Gemüth bereit liegt, und was ſich hervorthut, oder was das Gemüth, auf Veranlaſſung gewiſſer Arten von Empfindungen und nach der beſondern Beſchaffenheit derſelben, der Materie als Beſtimmung derſelben giebt, dieſe gleichſam damit bekleidet und ſie ſo zu einer Erſcheinung bildet. Sie heiſst als etwas im Gemüth Befindliches und aus demſelben Erzeugtes reine Anſchauung; und entſpringt aus der formalen Beſchaffenheit der Sinnlichkeit, die nicht wiederum von den Sinnen abgeborgt ſeyn kann, ſondern *a priori* gegeben ſeyn muſs. Sie iſt von Empfindung leer, darum aber doch nicht intellectuell, ſondern ſenſitiv (S. III. §. 12. C. 34. A. 26. ſ. M. I, 36. K. II. *) S. III. §. 4.). S. An ſich, Aeſthetik, Apperception u. Anſchauung.

4. Auſser dem Vermögen zu empfinden müſſen wir noch das Vermögen haben, aus den Empfindungen eine Erſcheinung zu machen, aus der Ordnung der Empfindungen ihnen etwas Correſpondirendes zu bilden. Eine bloſse Menge von Eindrücken giebt noch kein Bild. Das Gemüth muſs ein Vermögen haben, gleichſam aus den verglichenen und zuſammengefaſsten Eindrücken ein Bild *à la Moſaique* zu machen; dies Vermögen iſt die Einbildungskraft. Sie iſt das Vermögen, einen Gegenſtand auch ohne deſſelben Gegenwart in der Anſchauung vorzuſtellen. Da nun alle unſere Anſchauung ſinnlich

ist, so gehört die Einbildungskraft zur Sinnlichkeit. Denn die Einbildungskraft muss die Schemate darstellen, welche die subjectiven Bedingungen sind, unter denen die Sinnlichkeit allein den Verstandesbegriffen eine correspondirende Anschauung geben kann. Das erste Stück der Sinnlichkeit ist der Sinn, oder das Bestimmbare, das uns der sinnlichen Affectionen fähig macht; das zweite die Einbildungskraft. S. Einbildungskraft und Sinn. Der Sinn ist bloss eine Fähigkeit oder etwas Leidendes, die Einbildungskraft aber ist ein Vermögen oder eine Spontaneität, d. i. Selbstthätigkeit; denn sie kann den Sinn, seiner Form nach, der Einheit der Apperception gemäss, bestimmen; und also ist die Einbildungskraft so fern ein Vermögen, den Sinn *a priori* zu bestimmen. Sie ist nehmlich nichts anders als der Verstand, in so fern er auf den Sinn*) wirkt, und die figürliche Synthesis der Schemate hervorbringt, welches die erste Anwendung des Verstandes (und zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist (C. 151.) S. Sinn.

5. Diese Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit nun, nach welcher sie, auf die ihr eigenthümliche Art, von sinnlichen Gegenständen, von denen ihr unbekannt ist, was sie an sich selbst seyn mögen, in so fern der unbekannte Grund derselben nicht in den Sinnen und von jenen Erscheinungen ganz unterschieden ist, gerührt (afficirt) wird, macht Natur in materieller Bedeutung (d. i. dem nach, woraus sie besteht) möglich (Pr. 110.).

*) Sinn und nicht Sinnlichkeit muss es C. 152. beidemal heissen; denn die Einbildungskraft wird hier als ein Stück der Sinnlichkeit erklärt, und kann also nicht wieder die Sinnlichkeit bestimmen.

Vermittelſt der Beſchaffenheit unſers Verſtandes aber, nach welcher alle jene Vorſtellungen der Sinnlichkeit nothwendig auf ein Bewuſstſeyn gezogen werden, und wodurch allererſt die eigenthümliche Art unſers Denkens (nehmlich durch Regeln oder Begriffe, und vermittelſt dieſer die Erfahrung, welche von der Einſicht in die Dinge an ſich ſelbſt ganz zu unterſchieden iſt) möglich iſt, wird die Natur in formeller Bedeutung (d. i. nach den Geſetzen, unter denen alle Erſcheinungen ſtehen) möglich (Pr. 110.). Wie aber dieſe eigenthümliche Eigenſchaft unſrer Sinnlichkeit ſelbſt möglich ſei, läſst ſich nicht weiter auflöſen und beantworten, weil wir ihrer zu aller Beantwortung immer wieder nöthig haben (Pr. 111.).

6. Leibnitzens Theorie der Sinnlichkeit findet man im Art. Leibnitz, VIII., Locke, 3. u. Idealismus, critiſcher. Leibnitz hielt nehmlich die Sinnlichkeit für eine Beſchaffenheit des menſchlichen Erkenntniſsvermögens, wodurch das Mannigfaltige der Vorſtellungen verworren oder undeutlich werde, indeſſen daſs ſie doch die Dinge an ſich ſelbſt vorſtelle, deren deutliches Erkenntniſs aber auf dem Verſtande (der die einfachen Theile in jener Anſchauung erkennt) beruhe. Die Sinnlichkeit hieſs daher auch das untere Erkenntniſsvermögen. Kant hingegen ſieht dieſelbe als ein beſonderes Vermögen oder eine Receptivität, und zwar das einzige Vermögen an, durch welches uns Gegenſtände zum Erkennen gegeben werden. Was wir alſo nicht empfinden können, liegt auſserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit, z. B. das Einfache, das Unendliche u. ſ. w. (E. 35.*) 36.), ſ. Empfindbar. Nach Kants Theorie der Sinnlichkeit iſt ſie eine beſondre Anſchauungsart der Erſcheinungen, welche ihre *a priori* nach allgemeinen Principien beſtimmbare Form hat. Nach

Leibnitz ist sie eine blofs empirische Apprehension der Dinge an sich selbst, die sich als sinnliche Anschauung nur durch die Undeutlichkeit der Vorstellung von einer intellectuellen oder Verstandesanschauung auszeichnet (E. 65.). Leibnitz machte also einen blofs logischen, Kant aber macht einen realen Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand (A. 25.*). Wir haben aber auch

7. II. eine praktische Sinnlichkeit oder das sinnliche Begehrungsvermögen, sinnliche Willkühr (*sensualitas appetitiva*, *arbitrium sensitivum*, *sensualité appétitive*), s. Wille.

8. Apologie für die Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit ist, als Erkenntnifsvermögen, in übelm Rufe. Man sagt ihr viel Schlimmes nach: z. B.

a. dafs sie die Vorstellungskraft verwirre;

b. dafs sie sich zur Herrscherinn des Verstandes aufwerfe;

c. dafs sie sogar betrüge und man in Ansehung ihrer nicht genug auf seiner Hut seyn könne.

Andrerseits fehlt es ihr auch nicht an Lobrednern, vornehmlich unter Dichtern und Leuten von Geschmack. Diese preisen die Versinnlichung der Verstandesbegriffe nicht allein als Verdienst, sondern setzen auch gerade hierin, und dafs die Begriffe nicht so mit peinlicher Sorgfalt in ihre Bestandtheile zerlegt werden müfsten, das Prägnante (die Gedankenfülle) oder das Emphatische (den Nachdruck) der Sprache und das Einleuchtende (die Helligkeit) im Bewufstseyn. Wir brauchen hier keinen Panegyristen, sondern nur einen Advocaten wider den Ankläger, und den macht Kant auf folgende Art mit allem Glück (A. 30. f.).

9. Das Passive (Leidende) in der Sinnlichkeit, was wir doch nicht ablegen können, ist eigentlich die Ursache alles ihr nachgesagten Uebels. Die innere Vollkommenheit des Menschen besteht darin, dass er den Gebrauch aller seiner Vermögen seiner freien Willkühr unterwerfe, dazu muss aber der Verstand herrschen. Allein er muss doch die Sinnlichkeit (die an sich Pöbel ist, weil sie nicht denkt) nicht schwächen; weil es ohne sie zur Verarbeitung des gesetzgebenden Verstandes keinen Stoff geben würde (A. 31.)

10. Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen 8. a. Der, der ein gegebenes Mannigfaltige zwar aufgefasst, aber noch nicht geordnet hat, verwirrt darum dasselbe nicht. Die Wahrnehmungen der Sinne (empirischen Vorstellungen mit Bewusstseyn) können nur innere Erscheinungen heissen, der Verstand macht allererst daraus Erfahrung (bringt Ordnung in das Mannigfaltige hinein); nur der seine Obliegenheit vernachlässigende Verstand ordnet zuweilen die Sinnenvorstellungen nicht gehörig nach den Begriffen und klagt dann doch über die Verworrenheit derselben. Dieser Vorwurf trifft die ungegründete Klage, sowohl über die Verwirrung der äussern, als der innern Vorstellungen durch die Sinnlichkeit (A. 31. f.). Die Sinnlichkeit ist hierbei in keiner Schuld, sondern es ist vielmehr Verdienst von ihr, dass sie dem Verstande so reichhaltigen Stoff darbietet. Dieser Reichthum bringt dann freilich den Verstand zuweilen in Verwirrung, wenn er mit seiner Anordnung und intellectuellen Form hinzukommt und z. B. prägnante Ausdrücke für den Begriff, emphatische für das Gefühl, und interessante Vorstellungen für die Willensbestimmung ins Bewusstseyn bringen soll (A. 32.).

11. Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen 8. b. Die Sinne wollen nur ihre Wichtigkeit für den gemeinen Menſchenſinn nicht verkannt wiſſen. Daſs das erſte Urtheil gemeiniglich auch das richtige iſt, und daſs man es darum nicht förmlich vor den Richterſtuhl des Verſtandes zieht, macht es noch nicht zu einem Urtheil der Sinne (A. 32. f.).

12. Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen 8. c. Die Sinne urtheilen nicht, alſo können ſie auch nicht betrügen; der Irrthum fällt immer nur dem Verſtande zur Laſt. Doch gereicht dieſem der Sinnenſchein (daſs er z. B. einen Thurm für rund hält, an dem er keine Ecken ſieht; einen entferntern Theil des Meers für höher, als das Ufer, weil er ihm durch höhere Lichtſtrahlen ins Auge fällt; den Vollmond im Aufgange für gröſser, als am hohen Himmel, weil er ihn durch eine dunſtige Luft erblickt und darum für entfernter hält), den er für Erfahrung hält, zur Entſchuldigung (A. 33. f.)

13. Ein Tadel, den die Logik der Sinnlichkeit entgegen wirft, iſt der der Seichtigkeit (Individualität, Einſchränkung aufs Einzelne). Die äſthetiſche Behandlung ſchlägt aber einen Weg ein, auf dem dieſem Fehler ausgebeugt werden kann, nehmlich ſo darzuſtellen, daſs die Darſtellung auch äſthetiſche Vollkommenheit der Erkenntniſs habe, die darin beſteht, daſs die Erkenntniſs

a. äſthetiſche Allgemeinheit habe, d. i. auf eine Menge von Objecten angewandt werden könne, die zu Beiſpielen dienen, an denen ſich die Anwendung von ihr machen läſst, und wodurch ſie zugleich für den Zweck der Popularität brauchbar werden;

b. äſthetiſche Deutlichkeit habe, d. i. Deutlichkeit in der Anſchauung, worin durch Bei-

ſpiele ein abſtract gedachter Begriff *in concreto* dargeſtellt oder erläutert wird;

c. äſthetiſche Wahrheit habe, d. i. eine bloſs ſubjective Wahrheit, die nur in der Uebereinſtimmung des Erkenntniſſes mit dem Subject und den Geſetzen des Sinnenſcheins beſteht und folglich nichts weiter als ein allgemeiner Schein iſt;

d. äſthetiſche Gewiſsheit habe, die auf dem beruhe, was dem Zeugniſſe der Sinne zufolge nothwendig iſt, d. h. durch Empfindung und Erfahrung beſtätigt wird (L. 51. A. 34.).

Sinnreich,

perſpicax, *ingénieux*. Das Prädicat ſinnreich, in welchem Sinn Gedanken bedeutet, giebt man in der Anthropologie dem, der in einem Geiſtesproducte vergleichenden Witz mit Urtheilskraft in einem höhern Grade verbindet (A. 155.). Wenn der Witz Dinge mit einander vergleicht, die ungleichartig ſind, um ſo Aehnlichkeiten unter ihnen aufzufinden und dem Verſtande auf dieſe Weiſe Stoff zu geben, ſeine Begriffe allgemein zu machen, ſo iſt das angenehm, beliebt, ja aufmunternd. Die Urtheilskraft ſchränkt dagegen die Begriffe ein, und trägt mehr zur Berichtigung, als zur Erweiterung derſelben bei; ſie iſt aber unbeliebt, weil ſie ſtrenge und in Anſehung der Freiheit zu denken einſchränkend iſt. Wer beides mit einander verbindet (das Spiel mit dem Geſchäft, die Blüthe der Jugend mit der Frucht des Alters), der iſt ſinnreich (reich an Gedanken, die ſich dennoch, gleich als wären ſie ein bloſses Spiel, empfehlen) (A. 154. f.).

Sitten,

mores, *moeurs*. Alle Handlungsweiſe wird entweder aus der Wahrnehmung des Weltlaufs (von dem, was geſchieht, und wie gehandelt wird), oder aus der praktiſchen Vernunft *a priori* (was geſchehen und wie gehandelt werden ſoll) geſchöpft. Sie heiſst aber eigentlich nur in der erſten Bedeutung Sitten, d. i. Manieren und Lebensarten, obwohl das Wort Sittlichkeit diejenige Handlungsweiſe betrifft, die für Jedermann geboten iſt (K. IX.). S. Moralität. Die Metaphyſik der Sitten (G. V. 7.), könnte man daher ſagen, iſt die Wiſſenſchaft von den Geſetzen für die Sitten, inſofern dieſe Geſetze *a priori* entſpringen, und für Jedermann, ohne Rückſicht auf ſeine Neigungen zu nehmen, eine Handlungsweiſe vorſchreiben, ſ. Moral, 5. Sie ſoll die Idee und die Principien eines möglichen reinen Willens unterſuchen, welche aus der praktiſchen Vernunft *a priori*, d. i. dem reinen Willen ſelbſt, geſchöpft werden, der daher auch autonomiſch iſt oder ſich ſelbſt das Geſetz giebt. Sie ſtellt daher auch nur ſolche Bewegungsgründe des Handelns auf, die, als ſolche, völlig *a priori*, bloſs durch Vernunft vorgeſtellt werden, und eigentlich moraliſch ſind (G. V. 10.). Die Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten, welche Kant geſchrieben hat, iſt nichts mehr, als die Aufſuchung und Feſtſetzung des oberſten Princips der Sitten, inſofern dieſe moraliſch ſeyn ſollen; welches allein ein, in ſeiner Abſicht, ganzes und von aller moraliſchen Unterſuchung abzuſonderndes Geſchäft ausmacht. Er hat dies oberſte Princip hier für ſich ſelbſt, ohne alle Rückſicht auf die Folge, unterſucht (G. V. 13 M. II, 13.), ſ. Grundlegung.

Sittengeſetz,

moraliſches Geſetz, ſ. Regel, *a priori*; Geſetz, ethiſches, formales u. praktiſches, auch Sittenlehre.

Sittenlehre,

ſ. Moral. Die Unterſcheidung der Sittenlehre von der Glückſeligkeitslehre findet man im Art. Glückſeligkeitslehre. S. auch Ethik. Wenn die Sittenlehre nichts anders als Glückſeligkeitslehre wäre, ſo würde es ungereimt ſeyn, ſich zum Behuf derſelben nach Principien *a priori* umzuſehen. Denn ſo ſcheinbar es auch lauten mag, daſs die Vernunft noch vor der Erfahrung (*a priori*) einſehen könne, durch welche Mittel man zum dauerhaften Genuſs wahrer Freuden des Lebens gelangen könne, ſo iſt doch alles ganz grundlos angenommen, was man darüber *a priori* lehrt, oder es iſt Tautologie. Nur die Erfahrung kann uns lehren, was uns Freude bringe, und uns folglich glücklich mache. Jeder kann nur durch Beobachtung ſeiner ſelbſt wiſſen, worinn er ſeine Freuden zu ſetzen, und nur die Betrachtung der Natur kann ihn die Mittel lehren, wodurch er ſie zu ſuchen habe. Alles ſcheinbare Vernünfteln *a priori* iſt hier im Grunde nichts, als auf Induction gegründete comparative Allgemeinheit der Erfahrung. Der eine ſucht ſein Glück in der Befriedigung des Erhaltungstriebes, der andere in der des Geſchlechtstriebes, ein dritter in der des natürlichen Triebes zur Ruhe u. ſ. w. Jeder kann alſo nur auf ſeine beſondere Art glücklich werden. Aber geſetzt, daſs auch mehrere einerlei Wünſche haben, ſo ſind doch die Mittel, ſie zu befriedigen, nicht für alle dieſelben oder auf die nehmliche Art zu erlangen, und wie oft muſs man

nicht erſt aus Schaden klug werden (K. VIII. f.). Ganz anders iſt es mit der Sittlichkeit.

2. Man kann auch denen, die alle Sittlichkeit verlachen, keinen gewünſchtern Dienſt thun, als ihnen einräumen, daſs die Begriffe der Pflicht lediglich aus der Erfahrung gezogen werden müſsten. Denn wenn man auch aus Menſchenliebe einräumt, daſs noch die meiſten unſerer Handlungen pflichtmäſsig ſind, ſo geſchehen ſie doch in der Erfahrung nicht aus Pflicht, ſondern aus Selbſtſucht, wenigſtens ſind ſelbſtſüchtige Triebfedern immer mit denen der Pflicht dabei vermiſcht. Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, ſondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu ſeyn, um in gewiſſen Augenblicken ſogar an der Wirklichkeit der Tugend in der Welt zu zweifeln. Und hier kann uns nun nichts vor dem gänzlichen Abfall von unſern Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Geſetz in der Seele erhalten, als die klare Ueberzeugung, daſs die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung und für ſich ſelbſt gebietet, was geſchehen ſoll, wenn es gleich bisher noch nicht geſchehen iſt (G. 27. f. M. II, 39.).

3. Will man dem Begriff von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit beſtreiten und ſie für ein bloſses Hirngeſpinnſt erklären, das nirgends zu finden ſei, ſo muſs man zugeben, daſs das Sittengeſetz nicht bloſs für Menſchen, ſondern alle vernünftige Weſen überhaupt gelten müſſe. Denn ſollte es bloſs für die Menſchen gültig ſeyn, ſo müſste es aus der beſondern Natur des Menſchen hergenommen ſeyn, aber eben in dieſer beſondern Natur des Menſchen iſt gerade das Gegentheil zu finden, nehmlich ein Wille, der ſich gegen die ſinnlichen Neigungen leidend verhält, und dem Sittengeſetz zuwider die Maxime hat, dieſe, als ſein oberſtes Gut, zu befriedigen. Wie wäre es aber möglich, das Sittengeſetz als ein Geſetz für

alle vernünftige Wesen gelten zu lassen, wenn wir es doch als Gesetz der Bestimmung unseres menschlichen Willens aus der Erfahrung gezogen hätten, und es nicht völlig *a priori* aus reiner Vernunft, bei der von aller Sinnlichkeit und ihrem Einfluss auf den Willen abstrahirt wird, entspränge? (G. 28. f. M. II, 40.).

4. Man könnte auch der Sittlichkeit keinen schlimmern Dienst thun, als wenn man sie von Beispielen ableiten wollte, die der Idee der Sittlichkeit nie vollkommen adäquat seyn können. Jedes Beispiel, das mir von einer Pflicht vorgestellt wird, muss überdem selbst erst nach Principien der Moralität beurtheilt werden, ehe es für musterhaft erkannt werden kann. Selbst Christus (der Heilige des Evangelii) muss zuvor mit unserm Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: Was heisseſt du mich (den du siehest, den sichtbaren Menschen) gut? Niemand ist gut (mit dem Urbild des Guten eins, demselben ganz angemessen, ein solcher Gegenstand als das Ideal des Guten), als der einige Gott (den ihr nicht sehet, der als Ideal nicht ein sichtbarer Mensch seyn kann) (Matth. 19. 17.). S. Sittlichkeit. Woher haben wir aber den Begriff von Gott als dem selbstständigen höchsten Gut? Lediglich aus der Idee der Vernunft von sittlicher Vollkommenheit eines freien Willens, s. Ideal, 9. f. Beispiele setzen nur die Thunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, ausser Zweifel, aber man kann die Sittlichkeit nicht aus ihnen schöpfen (G. 29. f. M. II, 41.).

Sittlich,

s. Moralisch. Sittlich todt wäre ein Mensch, wenn er ohne alles moralische Gefühl wäre.

Er wäre dann völlig unempfänglich für die Empfindung des Einflusses des Moralgesetzes auf die Sinnlichkeit. Dann könnte (um in der Sprache der Aerzte zu reden) die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf das moralische Gefühl bewirken, und die Menschheit würde sich (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die bloſse Thierheit auflösen, und mit der Masse anderer bloſser Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden (T. 37.) Sittlicher Zwang, s. Zwang. Sittliches Gefühl, s. Achtung und Sinn.

Sittlichkeit,

Moralität, *moralitas*, *moralité*, s. Moralität. Die Gesinnung, die Glückseligkeit nur unter der Bedingung zu wünschen, daſs alle unsere Maximen mit dem moralischen Gesetze übereinstimmen, heiſst die sittliche Denkungsart; s. Selbstliebe (R. 52. *). Alles kömmt darauf an, daſs die Gesinnung sittlich ist, weil die Sittlichkeit eben darin besteht, daſs man jede Neigung, also auch den Wunsch der Befriedigung aller Neigungen, unter dem Namen der Glückseligkeit, dem Gesetz der Pflicht unterordne. So allein ist eine ächte Denkungsart in dem Menschen, die allein etwas Sittliches ist, und wohl von der Sinnesart unterschieden werden muſs, s. Sinnesart. In Christo denken wir uns eine solche sittliche Denkungsart, Petrus sagt daher auch (1. Petr. 2, 22): „er habe keine Sünde gethan, und es sei kein Betrug in seinem Munde erfunden." S. Sittenlehre, 4.

2. Wenn man aber fragt: was denn eigentlich die reine Sittlichkeit sei, an der man jeder Handlung moralischen Gehalt prüfen müsse, so wird

ſie die gemeine Menſchenvernunft, zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch ſo wie den Unterſchied zwiſchen der rechten und linken Hand, angeben können. Selbſt ein zehnjähriger Knabe wird ſchon die reine Tugend unterſcheiden können, wenn ihm ein Beiſpiel derſelben zur Beurtheilung vorgelegt wird, ohne durch den Lehrer dazu angewieſen zu ſeyn. Man erzähle z. B. die Geſchichte eines ehrlichen Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unſchuldigen Perſon beizutreten. Man bietet ihm Gewinn, d. i. groſse Geſchenke oder hohen Rang an, er ſchlägt ſie aus. Der Knabe wird dem Verhalten jenes ehrlichen Mannes Beifall geben, er wird es billigen, weil G e w i n n ihn nicht zum Handeln verleitet. Nun fängt man damit an, daſs man ihm mit etwas drohet, wodurch dieſer Mann V e r l u ſ t leiden würde. Mächtige drohen ihm, ihn zu verfolgen, der Landesfürſt drohet ihm, ihn hinrichten zu laſſen. Seine mit äuſserſter Noth und Dürftigkeit bedrohete Familie flehet ihn ſelbſt um Nachgiebigkeit an, ohne ihn, ſo unausſprechlich es ihn auch ſchmerzt, in ſeiner Ehrlichkeit wankend machen zu können. Der jugendliche Zuhörer wird hierbei wahrlich ſtufenweiſe von der Billigung zur Bewunderung, von da zum Erſtaunen, und endlich bis zur gröſsten Verehrung und zu dem Wunſche ſteigen, ſelbſt ein ſolcher Mann ſeyn zu können. Die ganze Bewunderung und ſelbſt Beſtrebung zur Aehnlichkeit mit dieſem Charakter beruht hier lediglich auf der R e i n i g k e i t d e s ſ i t t l i c h e n G r u n d ſ a z z e s, welche nur dadurch recht in die Augen fallend vorgeſtellet werden kann, daſs man alle ſinnlichen Triebfedern von denen zur Handlung wegnimmt. Alſo muſs die S i t t l i c h k e i t auf das menſchliche Herz deſto mehr Kraft haben, je r e i n e r ſie dargeſtellt wird. Soll demnach das Geſetz der S i t t e n und das Bild der Heiligkeit und Tugend überall einigen Einfluſs auf unſere

Seele ausüben, ſo muſs ſie rein von Abſichten auf das Wohlbefinden des Menſchen ſeyn. Dasjenige aber, deſſen Wegräumung die Wirkung einer bewegenden Kraft verſtärkt, muſs ein Hindernifs geweſen ſeyn. Folglich iſt alle Beimiſchung der Triebfedern, die von eigener Glückſeligkeit hergenommen werden, ein Hindernifs, dem moraliſchen Geſetze Einfluſs aufs menſchliche Herz zu verſchaffen, (P. 277. ff. M. II, 373.).

Sittſamkeit,

pudicitia, *modeſtie*. Eine Neigung, durch guten Anſtand (Verhehlung deſſen, was Geringſchätzung erregen könnte) Andern Achtung gegen uns einzuflöſsen (S. III, 254.). Wenn die Natur jedes Individuum durch den Inſtinct zur Nahrung erhält, ſo ſorgt ſie durch den Inſtinct zum Geſchlecht für die Erhaltung jeder Art; dieſer iſt alſo nach jenem der vorzüglichſte. Die Vernunft beweiſet aber ihren Einfluſs auch an dieſem. Der Reiz des Geſchlechts, der bei den Thieren bloſs auf einem vorübergehenden, gröſstentheils periodiſchen, Antriebe beruhet, iſt bei den Menſchen der Verlängerung und ſogar Vermehrung durch die Einbildungskraft fähig. Dieſe treibt nun ihr Geſchäft mit mehr Mäſsigung, aber zugleich dauerhafter und gleichförmiger, je mehr der Gegenſtand den Sinnen entzogen wird. Kleidung und Weigerung ſind die Kunſtſtücke, um von bloſs empfundenen zu idealiſchen Reizen, von der bloſs thieriſchen Begierde allmählig zur Liebe, und mit dieſer vom Gefühl des bloſs Angenehmen zum Geſchmack für Schönheit, anfänglich nur an Menſchen, dann aber auch an der Natur, überzuführen. Hierzu kömmt nun die Sittſamkeit, welche Achtung, als die Grundlage aller wahren Geſelligkeit einflöſst, und der Denkungs-

art die Richtung zur Ausbildung des Menſchen, als eines ſittlichen Geſchöpfs giebt (S. III, 253. f.)

2. Kant ſagt: Sittſamkeit ſei ein Selbſtzwang, der die Leidenſchaft verſteckt (A. 44.), und ſei als Illuſion oder Sinnenſchein ſehr heilſam, ſ. Sinnenſchein. Die Neigung zum Geſchlecht ſcheint ſich immer mit guten ſittlichen Eigenſchaften zu vertragen, aber ſie ſchweift auch aus. Daher iſt die Schamhaftigkeit als ein Supplement der Grundſätze höchſt nöthig, denn in keinem Fall wird die Neigung ſo leicht zum Sophiſten, gefällige Grundſätze zu erklügeln, als hier. Sie dient aber zugleich zum Schutz gegen den Ekel. Die zärtliche Sittſamkeit des andern Geſchlechts durch Zoten in Verlegenheit oder Unwillen zu ſetzen, iſt daher auch eine plumpe und verächtliche Ungezogenheit (S. II, 338. f.).

3. Die Geſellſchaft findet auch eine bejahrte Perſon des weiblichen Geſchlechts mit Sittſamkeit und Freundlichkeit liebenswürdiger, als ein Mädchen, dem dieſe Eigenſchaften mangeln. Zumahl wenn jene Perſon auf eine muntere und vernünftige Art geſprächig iſt, und die Vergnügungen der Jugend, woran ſie ſelbſt nicht Antheil nimmt, mit Anſtande begünſtigt. Sie iſt, indem ſie für alles ſorgt, Zufriedenheit und Wohlgefallen an der Freude, die um ihr her genoſſen und geäuſsert wird, verräth, noch immer eine feinere Perſon, als ein Mann in gleichem Alter (S. II, 348. f.).

Sitz,

ſedes, *siège*. Der Sitz iſt der willkührliche, mithin erworbene, dauernde Beſitz eines Gegenſtandes (K. 84.). Er iſt vom bloſsen Beſitz

unterſchieden, der überhaupt die rechtliche Macht über einen Gegenſtand bedeutet (K. 65. 84.). Es iſt jedem Einzelnen erlaubt, ſeinen Sitz auf der Erde zu haben, und kein Menſch kann ihm dieſes ſtreitig machen, ohne ſich ſelbſt zu widerſtreiten. Dies gründet ſich auf den urſprünglichen Geſammtbeſitz (gemeinſamen Beſitz) des Erdbodens, welcher allein der Grund der Möglichkeit zum Erwerbe eines Privatbeſitzes iſt (K. 84.).

2. Das Recht aller Menſchen, auf dem Erdboden ihren Sitz zu haben, iſt angebohren (durch die Natur ſelbſt conſtituirt, ohne allen rechtlichen Act als gültig beſtimmt). Das Recht, auf dem Erdboden einen beſtimmten Sitz zu haben, muſs erworben werden (Tieftrunk phil. Unterſ. über das Privat- und öffentl. Recht. 1. Th. S. 248.).

3. Alle äuſsere Objecte der Willkühr ſind objectiv (von Geſetzes wegen) mögliches Eigenthum von Jedermann; folglich müſſen ſich alle im urſprünglichen Geſammtbeſitze befinden. Allen iſt durch die Natur der Erdboden zum Sitze angewieſen. Wollen Alle ihren Sitz auf der Erde haben, ſo muſs auch jeder Einzelne ſeinen Sitz auf derſelben haben. Der Sitz des Einzelnen muſs ein eigenthümlicher werden können, weil ſonſt jeder ihn entſetzen könnte, und dann alle einen Geſammtbeſitz und dennoch keiner einen Sitz haben würde, welches ſich widerſpricht. Ein eigenthümlicher Sitz iſt ein beſonderer, welcher alle Andern von ſeiner Einnehmung ausſchlieſst. Die Natur aber conſtituirt den Menſchen nicht einen ſolchen beſondern Sitz. Daher muſs er erworben werden (Tieftrunk, a. a. O. S. 248. f.).

Skandal,

ſ. Scandal.

Skepticismus,

allgemeine metaphyſiſche Zweifelſucht, allgemeine metaphyſiſche Zweifellehre, ſkeptiſche Denkart. *Scepticismus*, *Scepticisme*, *Philoſophie ſceptique*. Der Grundſatz einer kunſtmäſsigen und ſcientifiſchen Unwiſſenheit (C. 451. L. 130.). Er iſt eine Krankheit,*) welche die Grundlagen aller Erkenntniſs untergräbt, um, wo möglich, überall keine Zuverläſſigkeit und Sicherheit derſelben übrig zu laſſen. Er iſt aber von der ſkeptiſchen Methode gänzlich unterſchieden, ſ. Antithetik, 6. Eine Geſchichte des Skepticismus haben wir unter dem Titel: Geſchichte und Geiſt des Skepticismus vorzüglich in Rückſicht auf Moral und Religion von D. Carl Friedr. Stäudlin, ordentl. Prof. der Theologie zu Göttingen, Leipzig 1794. 2. B. in 8. Der Hauptgeſichtspunct in dieſem Buche iſt die Geſchichte des Skepticismus ſelbſt, damit iſt aber die Literärgeſchichte deſſelben, die Geſchichte der Skeptiker, die Geſchichte der Widerlegungen des Skepticismus und auch hie und da Urtheile und Meinungen über denſelben verbunden wor-

*) Wie Diogenes von Laerte (im Pyrrho) ſagt. Er nennt dieſe Krankheit die Arrepſie, d. i. den Zuſtand des Gemüths, ſich für keine Meinung mehr als für das Gegentheil derſelben zu beſtimmen, oder, wie die Wage, ſtets im Zuſtand des Gleichgewichts zu bleiben.

den. Aus dieser Schrift will ich die Theorie über den Skepticismus und die Gattungen desselben im Auszuge darstellen.

2. Der Skepticismus kann entweder als etwas Subjectives oder als etwas Objectives betrachtet werden. Subjectiv betrachtet ist er entweder ein Zustand des Gemüths, eine Denkart oder Maxime, welche in hohem Grade allgemeine metaphysische Zweifelsucht heifst, oder eine Kunst, eine Fertigkeit, eine Methode, unter dem Namen einer allgemeinen metaphysischen Zweifellehre. Objectiv wäre er ein System oder eine Reihe von Sätzen. Der Skepticismus als Denkart betrachtet ist das, was in 1. erklärt worden ist. Er ist eine solche Stimmung des Gemüths, da man über keinen Gegenstand und keine Erkenntnifs etwas bejahet oder verneint und alles ohne Unterschied bezweifelt, selbst das, dafs man alles bezweifeln müsse, indem man die Unmöglichkeit zeigt, zur Gewifsheit zu gelangen. Kant erklärt daher den Skepticismus, als einen Zustand des Gemüths auch so: es ist das, ohne vorhergegangene Critik, gegen die reine Vernunft allgemein gefafste Mifstrauen, blofs um des Mifslingens ihrer Behauptungen willen (E. 78). Das Mifslingen mit dem Gebrauche der reinen Principien *a priori*, welches den Skepticismus (das allgemein gefafste Mifstrauen gegen diese Principien) veranlafst, findet aber nur in den Fällen statt, wo lediglich Beweise *a priori* verlangt werden können; weil die Erfahrung hierüber nichts bestätigen oder widerlegen kann. Dieses Mifslingen besteht nun darin, dafs Beweise *a priori* von gleicher Stärke, die gerade das Gegentheil von dem, was jene Beweise *a priori* bewiesen, in der allgemeinen Menschenvernunft enthalten sind, wenn nicht eine Critik derselben vorhergeht. Wenn nehmlich die Critik die Grund-

ſätze *a priori* der Möglichkeit der Erfahrung, welche aus der Vernunft entſpringen, nicht vorher als ſolche, durch die allein Erfahrung möglich iſt, die aber auch zu keiner Erkenntniſs über die Erfahrung hinaus anwendbar ſind, wohl geſichert hat: ſo werden ſie leicht für Grundſätze gehalten, welche weiter als bloſs für Gegenſtände der Erfahrung gelten. Und ſo entſpringt dann ein Dogmatismus des Ueberſinnlichen, oder das, ohne vorhergehende Critik des Vernunftvermögens, bloſs weil es dem Scheine nach gelingt, gefaſste (alſo blinde) allgemeine Zutrauen zu den Principien (oder dem Vermögen) *a priori* der Vernunft, man erkenne durch ſie das Ueberſinnliche. Allein nun treten dagegen Grundſätze *a priori* der Möglichkeit des ſyſtematiſchen Vernunfterkenntniſſes auf, die auch aus der Vernunft entſpringen, aber nicht, wie jene Erfahrungsgrundſätze, Verſtandesbegriffe, ſondern Ideen enthalten, die nie in der Erfahrung gegeben werden können, ſondern nur dienen ſollen, die Erfahrungserkenntniſſe nach dieſen Ideen immer weiter zu treiben, immer vollſtändiger und ſyſtematiſcher zu machen. Wenn nun, wie es gewöhnlich geſchieht, dieſe Ideen für Begriffe von wirklichen Gegenſtänden genommen werden, ſo entſtehet ein Widerſpruch in der Vernunft, nehmlich die Beweiſe aus dieſen Ideen widerſprechen den Beweiſen aus jenen Verſtandesbegriffen. Daher muſs nun nicht allein ein Skepticismus in Anſehung alles deſſen, was durch bloſse Ideen der Vernunft gedacht wird, ſondern endlich auch ein Verdacht gegen alle Erkenntniſs *a priori* entſpringen. Und ſo iſt das wahr, was Kant an einem andern Ort (C. 22) ſagt: daſs der dogmatiſche Gebrauch der Vernunft ohne Critik zum Skepticismus führe (E. 78. * f.), ſ. Aufgabe, 13. Beide, der Dogmatismus und der Skepticismus, ſind aber gleich fehlerhaft. Der letztere inſonderheit ver-

tilgt, indem er auf alle behauptende Erkenntniſs Verzicht thut, alle unſere Bemühungen, zum Beſitz einer Erkenntniſs des Gewiſſen zu gelangen. Dieſe Erklärung des Skepticismus gehet nicht, wie Stäudlin (Th. 1. S. 14.) meint, nur auf eine gewiſſe Gattung deſſelben, der aus einer gewiſſen beſondern Quelle entſpringt, ſondern es iſt die Erklärung des Skepticismus überhaupt in ſubjectiver Bedeutung, und Sextus und Hume, die beiden gröſsten Repräſentanten des Skepticismus, gingen nicht von einer ſorgfältigen Kritik des Erkenntniſsvermögens aus, wie wir ſehen werden, und eben ihr Dogmatismus und falſcher Empirismus ſtürzte ſie in einen allgemeinen Skepticismus (L. 130.) So ſchädlich nun aber auch dieſer Skepticismus iſt, ſo nützlich und zweckmäſsig iſt doch die ſkeptiſche Methode. Unter dieſer Methode verſteht Kant die Art, etwas als ungewiſs zu behandeln und auf die höchſte Ungewiſsheit zu bringen. Die Abſicht dieſer Methode iſt nehmlich, der Wahrheit auf dieſem Wege auf die Spur zu kommen. Dieſe Methode iſt alſo eigentlich eine bloſse Suſpenſion des aſſertoriſchen Urtheilens, bis daſs die Wahrheit entdeckt iſt, und man zur Möglichkeit einer unumſtöſslichen Aſſertion gelangt. Sie iſt dem kritiſchen Verfahren ſehr nützlich, worunter diejenige Methode des Philoſophirens zu verſtehen iſt, nach welcher man die Quellen ſeiner Behauptungen oder Einwürfe unterſucht. Dieſe Methode iſt die einzige, welche ſichere Hoffnung giebt, zur Gewiſsheit zu gelangen, ſ. Methode, critiſche, Antithetik, 6 und Diſciplin, 7. ff. In der Mathematik und Phyſik hat man den Skepticismus zwar auch anwenden wollen, aber mit wenigem Glück. Nur diejenige Erkenntniſs hat ihn veranlaſſen können, die weder mathematiſch noch empiriſch iſt, die rein philoſophiſche. Der abſolute Skep-

ticismus, von dem in diesem Artikel die Rede ist, giebt alles für Schein aus, und unterscheidet sich dadurch von der skeptischen Methode, welche in der Mathematik und Physik nicht statt findet. Der erstere widerspricht sich selbst; denn er unterscheidet Schein von Wahrheit uud muss mithin doch ein Merkmal des Unterschiedes haben, folglich ein Erkenntniss der Wahrheit voraussetzen (L. 131.).

3. Xenophanes, der Stifter der eleatischen Philosophie, in Kolophon, einer berühmten Stadt in Kleinasien, um dieselbe Zeit als Pythagoras gebohren, der aber zu Elea oder Velia, einer damals nicht längst gestifteten Pflanzstadt der Phocäer in Unteritalien lebte, soll sowohl zu dem Skepticismus *) als zu dem Rationalismus den Grund gelegt haben (Tennemann, Gesch. der Phil. 1. B. S. 165.); er legte aber wohl eigentlich den Grund zu jener heilsamen skeptischen Methode, die wir überhaupt bei den Eleatikern, diesen vortrefflichen Denkern finden, und die, vom Skepticismus sehr unterschieden, gar nicht zu verwerfen ist. Dass er nicht Skeptiker war, dafür bürgen ja seine dogmatischen Behauptungen: alles, was ist (nehmlich die Substanz), ist ewig, unveränderlich, ewig dauernd; und, es ist nur Ein Gott möglich, welcher ewig, Eins und sich durchgängig ähnlich und gleich ist. Seine skeptische Methode aber zeigt sich in seiner Antithetik (s. Antithetik, 6.); denn er stellte folgenden Widerstreit von Behauptungen auf: Gott (oder die Welt, denn beide fasste er in Eine Idee unzer-

*) Diogenes von Laerte hält ihn (im Pyrrho) darum für einen Skeptiker, weil er gesagt habe: Niemand weiss was Gewisses, noch wird es jemals erkunden.

trennlich zusammen. Die Welt ist Gott, Gott ist die Welt) ist weder grenzenlos noch begrenzt: weder unbeweglich noch beweglich, s. Opposition, dialektische. Dieser Widerstreit wurde zwar nach einer kleinen Schrift vom Aristoteles (*de Zenone, Xenophane et Gorgia*) dem Zeno zugeschrieben, welcher Meinung auch Kant (C. 530), und mit ihm ich in der eben angeführten Stelle dieses Wörterbuchs, gefolgt ist; allein Fülleborn (*Liber de Xenophane, Zenone et Gorgia Aristoteli vulgo tributus, passim illustratus, Halae* 1789, 4.), Tiedemann (Geist der specul. Philos. Th. 1. S. 143. f.) und Tennemann (a. a. O. S. 153. *) f.) haben gezeigt, daſs das dritte und vierte Kapitel dieses Bruchstücks nicht Philosopheme des Zeno, sondern des Xenophanes enthalte. Spalding aber hat bewiesen (*Commentarius in primam partem libelli de Xenophane, Zenone et Gorgia, Berol.* 1793.), daſs in den beiden ersten Kapiteln vom Melissus die Rede sei. Eben so wenig war Parmenides des Xenophanes Freund und Schüler ein Skeptiker; denn er erklärte ja die Vernunft für untrüglich und unabhängig von dem Zeugniſs der Sinne. Heraklit, zu Ephesus gebohren, lebte um die 70. Olympiade und war in seinen Jünglingsjahren ein Skeptiker, allein im Alter war er der gröſste Dogmatiker; dort behauptete er, nichts zu wissen, hier war er überzeugt, alles zu wissen. Gorgias schnitt zwar dem menschlichen Verstande jede Aussicht auf reale Erkenntniſs ab; allein er war dennoch kein Skeptiker, sondern ein dogmatischer Sophist, der sogar den Dünkel hatte, jede Frage auf der Stelle beantworten zu wollen (Tennemann Th. 1. S. 325). Noch weniger sind, wie die Alten wähnten, Zeno von Elea und Demokrit Skeptiker gewesen.

4. Pyrrho, aus Elis im Peloponnes gebür-

tig, der ſchon im Zeitalter des Ariſtoteles und Epikur lebte, aber erſt ſpäterhin berühmt wurde, war erſt ein Mahler, und unſtreitig der erſte Skeptiker, welcher Aufſehen machte. Er war ein Schüler des Anaxarch, welcher den Demokrit zum Lehrer gehabt hatte. Er verwarf alle Aſſertion im Urtheil, er lieſs es ſogar unentſchieden, ob etwas gut oder böſe, recht oder unrecht ſey; und war dabei dennoch ein rechtſchaffener Mann. Alexander der Groſse lieſs ihn, in einem Alter von 90 Jahren, hinrichten, weil er den Tod eines Satrapen vom Alexander gefordert hatte. Dieſer Philoſoph war zwar nicht der erſte Lehrer eines vollendeten Skepticismus, aber er ſoll doch denſelben faſslicher und einleuchtender *) abgehandelt haben, als ſeine Vorgänger (*Sext. Emp. Hyp. I,* 3.). Daher nannten ſich ſeine Schüler nicht nur Skeptiker, d. i. Forſchende (nach der Wahrheit), Aporetiker, d. i. Zweifler, Ephektiker, d. i. Zurückhaltende (den Beifall) und Zetetiker, d. i. Suchende, ſondern auch Pyrrhonier. Ein gewiſſer Theodoſius aber trieb den Skepticismus ſo weit, daſs er die Namen Pyrrhonier und Pyrrhonismus verwarf, weil wir nie unſre Denkart mit dem Namen der eines Andern ſicher bezeichnen könnten, und überdem der Urſprung des Skepticismus ſich in das graueſte Alterthum verliere. Pyrrho ſelbſt ſchrieb nichts Philoſophiſches, deſto mehr wurden aber ſeine Zweifellehren von ſeinen Freunden und Schülern, von Timon **), Aeneſidemus, Numenius,

*) Σωματικοτερον και ἐπιφανεςερον.

**) Ihn nennt Sextus Empirikus: προφητης των Πυρρωνος λογων.

Naufiphanes in Schriften erklärt (*Diogenes Laert. Pyrrho.*).

5. Timon aus Phlius in Achaia, ein Arzt, war der Schüler und gröfste Verehrer des Pyrrho. Die Hauptfätze feines Skepticismus waren:

a. Die Dogmatiker haben keine Wiffenfchaft begründet (weil fie die oberften Grundfätze nicht beweifen, fondern vorausfetzen).

b. Die Gegenftände, deren Erforfchung fie am angelegentlichften befchäftigt hat, find für uns nicht erkennbar (nehmlich die Dinge an fich).

c. Alles Wiffen ift zwecklos und entbehrlich, (denn wir können doch nicht erkennen, was an fich gut oder böfe ift.). (Tennemann a. a. O. S. 176. ff.)

6. Aenefidemus, ein Kreter, und Zeitgenoffe des Cicero, ftand zu Alexandrien auf und gab dem Skepticismus neues Anfehen. Er fcheint ihn zuerft in ein Syftem gebracht zu haben, denn er fchrieb ein fyftematifches Werk darüber in 8 Büchern. In dem erften Buche zeigte er den Unterfchied zwifchen den Pyrrhoniern und Akademikern *) und erklärte die letztern für Dogmatiker. Im fünften Buche fuchte er alle Caufalität, die er Aetiologie (Beftimmung einer Urfache) nannte, als einen leeren, nichtigen Begriff, aufzuheben. Es ift zu bedauern, dafs das ganze Werk, bis auf ei-

*) Die Akademiker behaupteten und verwarfen nehmlich vieles dogmatifch, vertheidigten hie und da ftoifche Lehrfätze, und erfchienen im Streite gegen die Stoiker felbft als Stoiker. Sie widerfprachen fich felbft, indem fie alle Wahrheit aufhoben, und doch behaupteten, es gebe allgemein begreifliche Dinge.

nen Auszug des Photius aus demſelben, verlohren gegangen iſt (Stäudlin, a. a. O. Th. I. S. 299. ff.).

7. Arceſilas oder Arceſilaus, aus Pitane in Aeolien gebürtig, war anfangs zu Athen Peripatetiker. Er ging ſodann zur Akademie über, und ward endlich durch den ſtrengen und hartnäckigen Dogmatismus der Stoiker veranlaſst, eine neue (die mittlere) Akademie zu ſtiften. Dieſe unterſchied ſich von den damals ſich ausbreitenden Pyrrhoniern bloſs durch ihren warmen Parteigeiſt und durch den Dogmatismus in der Behauptung, daſs alles ungewiſs ſey. Arceſilas Hauptſatz war nehmlich: man könne nichts wiſſen, nicht einmal das, daſs man nichts wiſſe, und er unterſchied ſich von den Pyrrhoniern nur dadurch, daſs er obigen Satz aſſertoriſch ausdrückte, die Pyrrhonier aber jede Aſſertion verwarfen (*Cicero Qu. Ac. lib. I*, 12.) Arceſilas zog durch ſeine hinreiſsende Beredſamkeit eine groſse Menge Schüler an ſich, wozu wohl auch ſein treffender und logiſcher Vortrag mitwirkte. Er ſetzte die Stoiker ſelbſt durch ſeine Vorträge in Erſtaunen. Dieſe waren damals noch unerfahren in den Redekünſten, mit welchen Arceſilas Zenos Lehrſätze angriff und ſeinen Zuhörern unwillkührlich Beifall abzwang. Wer ſich mit ihm in einen philoſophiſchen Streit einlieſs, ward überwunden, und die übrigen hörten mit ſtiller Bewunderung zu. Seine Zeitgenoſſen und Mitbürger wollten nichts mehr annehmen, wenn es Arceſilas nicht geſagt hätte (*Cicero Qu. Ac. lib. II*, 18). Seine Stärke in der Beredſamkeit verdankte er groſsentheils dem Studium der groſsen Dichter, beſonders Homers und Pindars, und der Werke Platos. Er war ſehr ſtreng gegen ſeine Schüler, doch erfüllte er ſie ſtets mit Hoffnung. Arceſilas war reich, aber auch auf die edelſte Art wohlthätig. Er ermahnte ſeine Schüler ſelbſt, auch

andre Lehrer zu hören. Dieſer Philoſoph blühete um die 120. Olympiade und ſtarb im 75 Jahre ſeines Alters, in der 134 Olympiade. Er hatte die Tugend geübt, die er durch ſeine Raiſonnements ganz ungewiſs gemacht hatte. Was ſeinen Skepticismus betrifft, ſo ſind die Nachrichten des Sextus Empirikus darüber die ausführlichſten und richtigſten. Uebrigens behaupteten im Alterthum viele, er habe nicht dem Skepticismus, ſondern bloſs der ſkeptiſchen Methode angehangen. Allein, ſagt Tiedemann, theils weiſs Cicero davon nichts, theils bauet Sextus auf dieſe Nachricht nichts. Arceſilas ſetzte ſeinen Skepticismus hauptſächlich den dogmatiſchen Stoikern entgegen, und es iſt wohl möglich, daſs er nur dieſe mit ſeiner ſkeptiſchen Methode ängſtigen und den Ungrund des Dogmatismus ins Licht ſetzen wollte. Cicero war ein zu ſchlechter Philoſoph, um dieſes auch nur ahnden zu können, und Sextus ſahe dies auch wohl nicht ein (Stäudlin B. 2., Per. II. S. 309. ff. Tiedemann B. 2. Haupt. 13. S. 566 ff.).

8. Karneades, gebohren zu Cyrene um die 159. Olympiade, brachte den Skepticismus beſonders zu Athen wieder in Anſehen. Er ſuchte zu zeigen, daſs durchaus kein Vermögen in uns ſei, die Wahrheit zu erkennen, es gebe alſo kein Kriterium der Wahrheit, und nichts ſei gewiſs. Und doch ſind in ſeinen Unterſuchungen der Empfindungen die Gründe enthalten, die allen Zweifel gänzlich umſtürzen und dem Dogmatismus in Griechenland den Sieg über den Skepticismus verſchafften (Tiedemann, a. a. O. Th. II, S. 572. ff.).

9. Im Sextus dem Empiriker erhielt der Skepticismus einen Mann, der ihn in ein vollſtändiges Syſtem brachte. Dieſer Mann iſt unſtreitig der gelehrteſte und geiſtvollſte aller Pyrrhonier geweſen, und hat zu Anfang des dritten Jahrhunderts gelebt. Er hat pyrrhoniſche Hypotypoſen

geschrieben, die ein vollkommenes und wohlgeordnetes System des **Pyrrhonismus** sind. Im **ersten** Buche beschreibt er den ganzen Geist des Pyrrhonismus, im **zweiten** macht er alle Lehren der **Logik**, im dritten alle Lehren der **Physik** und **Moral** zweifelhaft. **Dogmatiker**, sagt er (*Hypot.* I. 1.), sind solche, welche meinen, die Wahrheit gefunden zu haben, z. B. **Aristoteles**, **Epikur**, die Stoiker, u. a. m; — **Akademiker** solche, die sie für unentdeckbar erklären, z. B. **Klitomachus** und **Karneades**; — **Skeptiker**, **welche sie suchen**. Die **Skepsis** ist die Geschicklichkeit, Phänomena und Noumena einander so entgegenzusetzen, dafs daraus, wegen des Gleichgewichts der Gründe für und wider, die Zurückhaltung alles Beifalls, die er **Epoche** (ʼεποχη), und aus dieser eine vollkommene Seelenruhe, die er **Ataraxie** (ἀταϱαξια) nennt, entspringt (I, 4.). Das **Prinzip** der Skepsis ist: jedem Grunde kann ein anderer eben so starker entgegengesetzt werden; denn dadurch wird, wie wir **meinen**, allem **Dogmatisiren** ein Ende gemacht (I, 6.). Der **Skeptiker** setzt kein Dogma fest. Zwar pflichtet er denen vermittelst der Phantasie ihm aufgedrungenen Eindrücken bei, und wird z. B. wenn es ihm warm oder kalt ist, nicht sagen, dafs es ihm nicht warm oder kalt sei; allein er wird doch nichts wissenschaftlich bestimmen (I, 7). Der Fehler des Skepticismus beim Sextus liegt aber allerdings darin, dafs er das Erkenntnifsvermögen nicht **kritisirt**, sondern dafs er **dogmatisirt**. Denn ist die Behauptung, dafs die Gemüthsruhe (Ataraxie) aus der Zurückhaltung des Urtheils (Epoche) hervorgehe, und dafs in dieser Zurückhaltung die ächte Weisheit bestehe, nicht ein Dogma? Und gelangt er wohl durch Untersuchung des Erkenntnifsvermögens zu demselben? Die Erfahrung ist es vielmehr, die zu der Epoche führen soll, nehmlich die Wahrnehmung

a. der Verschiedenheit unter den Empfindungen der Thiere, da z. B. dem Gelbsüchtigen das gelb erscheint, was ein anderer mit andern Farben sieht, so werden die Thiere, nach der verschiedenen Beschaffenheit ihrer Sinnenwerkzeuge, die Dinge sehr verschieden empfinden;

b. der Verschiedenheit unter den Empfindungen, Neigungen und Urtheilen der Menschen selbst;

c. der Verschiedenheit der Sinne, da z. B. in einem Gemählde das dem Auge erhaben zu seyn scheint, was dem Gefühle platt zu seyn scheint.

Solche Entgegensetzungen sind nun auch in

d. den Umständen;

e. den Lagen, Distanzen und Oertern;

f. Mischungen;

g. der Quantität und Composition der Objecte;

h. dem Verhältniss der Objecte zu einander;

i. dem Seltenen und Häufigen;

k. den Einrichtungen, Gewohnheiten, Gesetzen, fabelhaften Glaubensarten und Meinungen der Dogmatiker.

In allem diesem ist nicht von Untersuchung darüber, wie Erkenntniss möglich ist, die Rede, sondern diese wird vielmehr aus den Wahrnehmungen und der daraus gefolgerten **Annahme, dass man jedem Grund einen Grund von gleichem Gewicht entgegensetzen kann,** für etwas erklärt, das man wohl immer suchen müsse, aber das in der Erfahrung nie zu finden sei. Und eben das, dass er solche **dogmatische Annahmen** hatte, d. i. solche, die sich nicht

auf Unterſuchung des Urſprungs unſerer Vorſtellungen und deſſen, was dabei zufällig und nothwendig iſt, und der Möglichkeit jener Entgegenſetzungen, gründeten, ſtürzte ihn in dieſen Skepticismus. Sextus hat überdem 11 Bücher gegen die Mathematiker geſchrieben, die aber eigentlich alles in der Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Muſik, Aſtrologie, Logik, Phyſik und Ethik zweifelhaft machen ſollen (Stäudlin Th. 1. S. 379. ff.).

10. Unter den neuern Skeptikern zeichnete ſich de la Mothe le Vayer aus, der einer der gröſsten und gebildetſten Gelehrten ſeines Zeitalters war. Er ſtarb aber im Jahr 1682. Er war der Erzieher des Herzogs von Anjou, Bruders Ludwig XIV., Richelieus und Mazarins Liebling, und erhielt von dem Publikum den ehrenvollen Namen des franzöſiſchen Plutarchs und Senecas. Vayer bekannte ſich ohne alle Zurückhaltung und Einſchränkung zu dem alten Pyrrhonismus, den er vorzüglich in den Dialogen des Oratius Tubero (*Cinq Dialogues faits à l' imitation des Anciens, par Oratius Tubero. — Nouvelle edition augmentée d' une Refutation de la Philoſophie Sceptique ou Préſervatif contre le Pyrrhoniſme par Mr. L. M. Kahle. A Berlin*, 1744. 8.) vorgetragen hat. Dieſe Schrift athmet ganz den Geiſt der Alten, den Geiſt der Ciceroniſchen Dialogen. Sie iſt durchaus unterhaltend, elagant und lehrreich geſchrieben. Der Verfaſſer beſtimmt dieſe Dialogen nicht eigentlich für das groſse Publikum, ſondern für philoſophiſche Freunde (S. 57.). Die Schrift begreift

a. einen Dialog über die ſkeptiſche Philoſophie — eigentlich eine Lobrede auf ſie. Die Hauptideen ſind aus Sextus. Der zweite Dialog

b. das ſkeptiſche Gaſtmal, eine Nachah-

mung der alten Sympoſien; der dritte Dialog handelt

c. von dem Privatleben; der vierte Dialog

d. von den ſeltenen und erhabenen Eigenſchaften der Eſel dieſer Zeit; der fünfte endlich

e. von der Verſchiedenheit der Religionen.

In dieſem letzten Dialog zeigt Vayer, daſs die Skepſis den Geiſt am beſten zur wahren Religion vorbereiten und der Geheimniſſe des Glaubens fähig machen könne (Stäudlin, a. a. O. Th. 2. S. 73.).

11. Von Hume's Skepticismus ſehe man den Artikel Hume, 3. ff. und Diſciplin, 14. f. Daſs ſein Verfahren keine Kritik, ſondern bloſse Cenſur der Vernunft war, findet man in Diſciplin, 14.

12. Kants Kriticismus ſchränkt nun auf der einen Seite den Skepticismus und auf der andern den Dogmatismus ein, und ſoll alſo nicht, wie verſchiedene behauptet haben, dem Skepticismus, der mit der Metaphyſik kurzen Proceſs macht, das Wort reden. Kants vortreffliche Bemerkungen über den Skepticismus, ſeinen Werth, ſeine Grenzen und ſein Verhältniſs zur kritiſchen Philoſophie findet man im Artikel Diſciplin, 7 — 16. Noch directer und ausführlicher, als Kant ſelbſt, hat Jakob die kritiſche Philoſophie zur Widerlegung des Skepticismus überhaupt und des Humiſchen insbeſondere gebraucht (Kritiſche Verſuche über David Hume's erſtes Buch der Abhandlung über die menſchliche Natur; bei der Ueberſetzung dieſes Werks. Halle 1790. 8.). (Stäudlin, a. a. O. Th. 2. 269. ff.)

13. Der Verfaſſer des Aeneſidemus (Aeneſidemus oder über die Fundamente der von Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphiloſophie. Nebſt einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaaſsungen der Vernunftkritik, 1792. 8.) hat zu beweiſen geſucht, daſs Hume's Skepticismus durch die Vernunftkritik im geringſten nicht widerlegt worden ſei. Er behauptet, in der Kritik der reinen Vernunft werde doch das menſchliche Gemüth als der Realgrund (Urſache) der nothwendigen ſynthetiſchen Urtheile ausgegeben, und daraus, daſs wir uns nur das Vermögen der Vorſtellungen als den Grund der nothwendigen ſynthetiſchen Urtheile denken können, gefolgert, daſs das Gemüth wirklich auch der Grund derſelben ſeyn müſſe. Aber der Verfaſſer legt hier Kant etwas zur Laſt, was ganz ungegründet iſt. Denn Kant hat gezeigt, wie das Denken und Erkennen, als Phänomene des innern Sinnes, erfolgen und beſchaffen ſeyn müſſen; weiter nichts. Das Gemüth, als Ding an ſich ſelbſt, iſt nicht erkennbar; aber daſs das Selbſtbewuſstſeyn die Bedingung alles Denkens und Erkennens ſeyn, und daſſelbe auf das Gemüth als ſeine Urſache, in der Erſcheinung, bezogen werden müſſe, iſt wohl nach dem, was Kant darüber geſagt hat, keinem Zweifel unterworfen. Der Verfaſſer des Aeneſidemus irrt ſich bloſs darin, daſs er ſich vorſtellt, Kant rede vom Denken und Erkennen und dem Realgrunde, d. i. der Urſache deſſelben, als von Dingen an ſich; welches ihm wohl nicht eingefallen ſeyn kann. Was wir erkennen können, ſind ja nur Erſcheinungen und Veränderungen in der Sinnenwelt; folglich würde es wohl die unbegreiflichſte Inconſequenz in dem Gedankengange eines ſo ſcharfſinnigen und tiefſinnigen Denkers ſeyn, die man ihm gar nicht einmal zutrauen ſollte, wenn er, wie der Verfaſſer des Aeneſidemus will, behauptet hätte, daſs es

a. einen objectiven Realgrund unſerer Erkenntniſs und eine davon realiter verſchiedene objective Urſache derſelben gebe (unter objectiv verſtehet der V. d. Aen. aber nicht, wie Kant, daſs der Begriff einen Gegenſtand in der Sinnenwelt habe, ſondern daſs ein ſolches Ding an ſich vorhanden ſei). Der V. des Aeneſid. giebt daher vor, K. habe den Satz des zureichenden Grundes nicht nur von Vorſtellungen und deren ſubjectiver Verbindung, ſondern auch von Sachen an ſich und deren objectivem Zuſammenhange gebraucht. Kant kennt aber keinen andern objectiven Zuſammenhang für das Denken und Erkennen, als den, der durch Anſchauungen im innern Sinn, und die unbedingten Geſetze für die Erfahrungserkenntniſs der Gegenſtände des innern Sinnes, d. i. für das Denken und Erkennen als Erſcheinungen, möglich iſt. Es iſt daher falſch, daſs gerade das, was Hume in Anſpruch genommen habe, als ausgemacht vorausgeſetzt werde, und, wie der V. des Aeneſid. will:

b. K. meine, wir wären berechtigt, von der Beſchaffenheit eines Etwas in unſern Vorſtellungen auf die objective Beſchaffenheit deſſelben auſser uns (das ſoll heiſsen der Dinge an ſich ſelbſt) zu ſchlieſsen. Dies wäre nur dann wahr, wenn K. von dem Gemüth als einem erkennbaren Dinge an ſich ſelbſt und von dem Denken und Erkennen als intelligibeln Veränderungen des Gemüths ſpräche.

Dieſer ſkeptiſche Gegner der kritiſchen Philoſophie behauptet ferner, das Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit, welches unſre Urtheile begleite, ſei kein unfehlbares Zeichen ihres Urſprungs *a priori* aus dem Gemüth. Und warum nicht? Darum, weil daraus, daſs wir uns jetzt etwas nicht anders, als auf eine gewiſſe Art denken und erklären können, nicht folge, daſs wir es uns nie anders würden denken

können. Das wäre freilich richtig, wenn wir es aus dem empirischen Bewufstseyn hätten, dafs die Vorstellung nothwendig ist; allein diese Nothwendigkeit ist ja nicht eine solche wie die in der Erfahrung, welche mit den zufälligen Bedingungen einzelner und bestimmter Erfahrungen wegfällt, sondern eine solche, mit der, umgekehrt, die ganze Erfahrung überhaupt wegfallen würde. Denn gäbe es z. B. keine Caufalität, so gäbe es gar keine Reihe von Folgen und es wäre alles blofses Spiel der Phantasie, folglich ist es unmöglich, dafs ich je anders, als nach dem Gesetz der Caufalität die Phänomene erkennen kann; steht hingegen morgen der Tisch nicht vor mir, auf dem ich schreibe, so fällt morgen freilich für mich die Nothwendigkeit weg, ihn zu sehen. Hieraus folgt aber, dafs das Bewufstseyn jener Nothwendigkeit, weil ihr Gegentheil unter keinerlei Bedingung möglich ist, ein reines Selbstbewufstseyn *a priori* ist. Man lese hierüber den Art. Selbstbewufstseyn nach. Der Verf. des Aenes. will endlich die Möglichkeit der Erkenntnifs der Dinge an sich aus einer präformirten Harmonie der Wirkungen unsers Erkenntnifsvermögens mit den objectiven Beschaffenheiten der Sachen aufser uns (d. i. der intelligibeln Dinge oder Noumenen, Dinge an sich) herleiten. Allein die Unmöglichkeit der Erkenntnifs der Dinge an sich auf diesem Wege hat K. schon gezeigt (C. 167.). S. Kategorie, 57. γ. Noch will der V. des Aen. nicht zugeben, dafs der Skepticismus eine kunstmäfsige und scientifische Unwissenheit sei (nach 1.), die in keinem Theile der menschlichen Einsichten Zuverlässigkeit und Sicherheit annehme. Das Daseyn der Vorstellungen und die Gewifsheit alles dessen, was unmittelbar im Bewufstseyn selbst vorkommt und durch dasselbe gegeben ist, habe noch kein Skeptiker bezweifelt. Wenn aber Pyrrho sich alles affertorischen Urtheilens enthält (4), so

geht doch ſein Skepticismus wohl auch auf das Wiſſen des Wiſſens, d. i. auf die Vorſtellungen im innern Sinn. Der V. des Aeneſ. hat indeſſen dieſe ſeine ſkeptiſchen Angriffe auf die kritiſche Philoſophie weiter ausgeführt in einer Schrift, die den Titel hat: Kritik der theoretiſchen Philoſophie, von Gottlob Ernſt Schulze, Prof. in Helmſtädt, Hamburg 1801. 2. B. 8. (Stäudlin, a. a. O. Th. 2. S. 288. ff.).

Skrupel,

ſ. Zweifel.

Sokratiſche Methode,

ſ. Methode, dialogiſche.

Solidität,

ſ. Undurchdringlichkeit.

Sollen,

debere, *devoir*, ſ. Regreſſus, 4. Das Sollen drückt die Verknüpfung aus, daſs ein Vermögen in uns auf objective (nicht ſubjectiv beſtimmende Gründe unſrer Handlungen, welche die Natururſachen derſelben ſind, ſondern allgemeingültige) Gründe, die bloſs Ideen ſind, bezogen wird, ſofern ſie dieſes Vermögen beſtimmen können. Dieſes Vermögen heiſst Vernunft, und ſofern wir ein Weſen (den Menſchen) lediglich nach dieſer objectiv beſtimmbaren Vernunft betrachten, kann es nicht als Sinnenweſen betrachtet werden,

ſondern die gedachte Eigenſchaft iſt die Eigenſchaft eines Dinges an ſich ſelbſt (Pr. 153.).

2. Dieſes intelligibele Vermögen kann alſo einem Weſen angehören, das ſelbſt zu den Erſcheinungen gehört, obwohl nicht in ſo fern es dazu gehört. Es iſt uns daher auch nicht möglich, die Möglichkeit dieſes Vermögens, wie nehmlich das Sollen (was doch noch nie geſchehen iſt) die Thätigkeit deſſelben beſtimme und Urſache von Handlungen in der Sinnenwelt ſeyn könne, zu begreifen (Pr. 153.). S. übrigens Freiheit, 26. 39. Gebot u. Imperativ, 3. u. S. 475.

3. Es iſt Niemand, ſelbſt der ärgſte Böſewicht, wenn er nur ſonſt Vernunft zu brauchen gewohnt iſt, der nicht, wenn man ihm Beiſpiele der Ehrlichkeit in Abſichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Theilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens, und noch dazu mit groſsen Aufopferungen von Vortheilen und Gemächlichkeit verbunden, vorlegt, nicht wünſche, daſs er auch ſo geſinnt ſeyn möchte (wenn er nur von Neigungen frei wäre). Das moraliſche Sollen iſt alſo ein eigenes nothwendiges Wollen des Menſchen als Gliedes einer intelligibeln Welt, und wird von ihm nur als von einem Gliede der Sinnenwelt als Sollen gedacht (G. 113.), ſ. Freiheit, 40.

Sollicitation,

ſollicitatio, *ſollicitation*. Die Wirkung einer bewegenden Kraft auf einen Cörper in einem Augenblick (N. 134.). So iſt die Wirkung, welche durch die laufende Billiardkugel auf eine ruhende, die von der laufenden angeſtoſsen wird, in dem Augenblick des Anſtoſsens (im erſten Anfang der Bewegung) hervorge-

bracht wird, die Sollicitation der ruhenden Kugel durch die sich bewegende. Die gewirkte Geschwindigkeit der vorher ruhenden Billiardkugel durch diejenige, welche sie anstiess, d. i. durch die Sollicitation der erstern, heisst, in so fern sie als eine in einem Augenblick hervorgebrachte Wirkung betrachtet werden kann (welches bei dem Stoss der Billiardkugeln nicht der Fall ist, welche vermöge ihrer Elasticität immer eine Zeit hindurch auf einander wirken), ein Moment. Da nun aber der Stoss eine Zeit hindurch wirkt, und nicht bloss einen Augenblick, so kann man die Entstehung der Geschwindigkeit als ein Wachsen derselben durch alle Momente derselben betrachten, und daher heisst es das Moment der Acceleration. Dies Moment der Acceleration muss also nur eine unendlich kleine Geschwindigkeit enthalten, weil sonst, weil der Momente unendlich viel sind, wegen der Continuität der Zeit, der Cörper, wenn das Moment eine endliche obwohl noch so kleine Geschwindigkeit enthielte, eine unendliche Geschwindigkeit erlangen würde. Denn unendlich viel endliche Geschwindigkeiten geben eine unendliche Geschwindigkeit: hingegen unendlich viel unendlich kleine Geschwindigkeiten geben eine endliche. Eine unendliche Geschwindigkeit ist aber nicht möglich, sondern eine blosse Idee. Nun ist zwar eine unendlich kleine Geschwindigkeit auch nicht möglich, indem sie auch nur eine Idee ist; allein ein Moment der Acceleration ist ebenfalls nur eine Idee, welche wir uns aber doch denken müssen, um uns die Acceleration durch die Augenblicke der Zeit hindurch verständlich zu machen. Ueberdem bekommt die Idee des Unendlichkleinen dadurch eine gewisse Realität, dass bei der Continuität der Zeit wir durchaus uns vorstellen müssen, dass vom Uebergang aus einem Zustande in den andern alle Zwischenmomente durchlaufen werden; dies liegt in der Natur der Continuität, s. Absprung (N. 134).

2. Die *Sollicitation* der Materie durch eine *ausdehnende* (expanſive) Kraft (z. B. durch eine zuſammengedrückte Luft auf das Gewicht, welches ſie trägt, oder auch umgekehrt) geſchieht jederzeit mit einer *endlichen* Geſchwindigkeit. *Diejenige* Geſchwindigkeit kann aber nur *unendlich klein* ſeyn, die dadurch einem *andern* Cörper eingedrückt (oder entzogen) wird. Denn die Geſchwindigkeit des bewegenden Cörpers iſt nur eine Flächenkraft. Das heiſst, der Cörper wirkt nur mit der Kraft ſeiner Fläche, die als ein unendlich kleines Quantum von Materie betrachtet werden kann; da nun das Vermögen einer bewegenden Kraft dem *Product* (Factum) der bewegten Maſſe in ihrer Geſchwindigkeit gleich iſt, ſo muſs hier die Geſchwindigkeit des bewegenden Cörpers *endlich* ſeyn, ſonſt wäre die Bewegung des bewegenden Cörpers der Bewegung des bewegten Cörpers (z. B. des Gewichts), d. i. einer *endlichen* Maſſe mit *unendlich kleiner* Geſchwindigkeit nicht gleich. Dagegen muſs die *Sollicitation* der Materie durch eine *anziehende* (durchdringende) Kraft (z. B. der Erde auf den Mond) jederzeit mit einer *unendlich kleinen* Geſchwindigkeit geſchehen. Und zwar iſt dies der Fall ſowohl mit der Geſchwindigkeit des ziehenden als der des gezogenen Cörpers. Denn hier üben zwei *endliche* Quanta von Materien auf einander eine bewegende Kraft aus, indem hier nicht eine Flächenkraft auf eine Cörperkraft, ſondern eine Cörperkraft auf die andere wirkt. Da nun das *Moment der Acceleration* unendlich klein ſeyn muſs, wie im Anfange gezeigt worden iſt, ſo muſs die *endliche* Maſſe mit einer *unendlic hklein en* Geſchwindigkeit multiplicirt werden, und alſo eine Anziehung mit *endlicher* Geſchwindigkeit in einem *Augenblick* unmöglich ſeyn (N. 135.). S. *Hart.*

Sonderling,

homme singulier. Der Sonderling ist ein Mensch, der einen Werth darin setzt, ausser der Mode zu seyn. Der Mensch hat nehmlich einen natürlichen Hang, in seinem Betragen sich mit einem Bedeutenden (das Kind mit dem Erwachsenen, der Geringere mit dem Vornehmern) in Vergleichung zu stellen, und seine Weise nachzuahmen. Ein Gesetz dieser Nachahmung heisst die Mode. Der Mensch will nehmlich nicht geringer erscheinen als andere, und zwar in dem, wobei übrigens auf keinen Nutzen Rücksicht genommen wird, darum ahmt er die bedeutenden Menschen nach und ist dann, wie man sagt, nach der Mode.

2. Sich durch das Beispiel der grössern Anzahl in der Gesellschaft knechtisch leiten zu lassen, ist in der That Thorheit. Besser aber ist es doch immer, ein Narr in der Mode zu seyn, weil hier doch ein Grund ist, nehmlich das für schön zu halten, was der grössern Anzahl gefällt, als ein Sonderling zu seyn und darin einen Werth zu suchen, ohne allen Grund altväterisch, d. i. ausser der Mode zu seyn, und den vorigen Gebräuchen anzuhängen (A. 193.).

Sophisma,

s. Paralogismus.

Sorites,

Kettenschluss, Häufelschluss, σωριτης *),

*) *Sexti Empir. Mathem.* 1, 68.

sorites, acervalis *), *sorites.* Ein Schluss, der aus mehrern abgekürzten oder unter einander zu einer Conclusion verbundenen Schlüssen besteht (L. 210.). Er kann entweder progressiv oder regressiv seyn, s. Reihe, 2. Das Wort Sorites ist griechisch, und kömmt vom griechischen Wort Soros (σωρος) her, welches einen Haufen bedeutet. Ein progressiver Sorites ist z. B. folgender:

Cajus ist ein Mensch;
Alle Menschen sind endliche Wesen;
Alle endliche Wesen sind sinnliche Wesen;
Alle sinnliche Wesen streben nach Glückseligkeit;
Also strebt Cajus nach Glückseligkeit.

Ein regressiver Sorites wird der vorhergehende, wenn man ihn so vorträgt:

Alle sinnliche Wesen streben nach Glückseligkeit;
Alle endliche Wesen sind sinnliche Wesen;
Alle Menschen sind endliche Wesen;
Cajus ist ein Mensch;
Also strebt Cajus nach Glückseligkeit.

Der progressive Sorites heisst auch der gemeine, der regressive aber der umgekehrte oder von seinem Erfinder Goclenius, der ihn in seiner Einleitung zum Organon des Aristoteles vortrug, der Goclenianische (Kiesewetter Logik. B. 1. §. 259. S. 494. f.).

2. Die progressiven sowohl als die regressiven Soriten können entweder kategorische

*) *Cicero de Div. l. II. 4.*

oder hypothetische seyn. Die kategorischen Soriten bestehen aus kategorischen Sätzen, als einer Reihe von Prädicaten, dergleichen waren die beiden Beispiele in 1. Die hypothetischen Soriten bestehen aus hypothetischen Sätzen, als einer Reihe von Consequenzen (L. 210.). Folgender ist z. B. ein regressiver hypothetischer Sorites:

Wenn der Böse nicht glücklich wird, so kann Cajus nicht glücklich werden;
Wenn Gott das Böse straft, so wird der Böse nicht glücklich;
Wenn Gott gerecht ist, so straft er das Böse;
Also wenn Gott gerecht ist, so kann Cajus nicht glücklich werden.

Im progressiven hypothetischen Sorites ist der Nachsatz der vorhergehenden Prämisse der Vordersatz der nachfolgenden, z. B.

Wenn Gott gerecht ist, so straft er das Böse;
Wenn Gott das Böse straft, so wird der Böse nicht glücklich;
Wenn der Böse nicht glücklich wird, so wird Cajus nicht glücklich;
Also wenn Gott gerecht ist, so wird Cajus nicht glücklich. (Kiesewetter, a. a. O. §. 262. f. S. 500. f.).

Souverän,

Autokrator, Selbstherrscher, αὐτοκρατωρ, *summus imperans*, *souverain*. So nennt man die reine Idee von einem Staatsoberhaupt — ein das gesammte Volk vorstellendes Gedankending (K. 208.). Es muss daher eine physische Person da seyn, welche die

höchſte Staatsgewalt vorſtellt, und dieſer Idee Wirkſamkeit auf den Volkswillen verſchafft. Das Verhältniſs dieſer Idee zum Volkswillen iſt nun auf dreierlei Art möglich: entweder ſo, daſs

a. Einer im Staate über alle; oder ſo, daſs

b. Einige einander Gleiche über alle andere; oder ſo, daſs

c. Alle zuſammen über einen jeden und mithin auch über ſich ſelbſt gebieten. Die Staatsform iſt im

a. Fall autokratiſch; oder

b. ariſtokratiſch; oder

c. demokratiſch.

Monarch aber und Souverän iſt nicht einerlei; denn ein Monarch iſt der, welcher die höchſte Gewalt hat, und den Souverän repräſentirt; der Souverän ſelbſt aber iſt Autokrator, oder Selbſtherrſcher, d. i. der, welcher alle Gewalt hat (K. 208. f.). S. übrigens Staat.

Sparſamkeit,

ſ. Laſter, 11.

Specificationsgeſetz,

Princip der Varietät oder Verſchiedenheit, *lex ſpecificationis ſ. varietatis*, *loi de la varieté*. Dieſen Namen giebt Kant dem logiſchen Princip: daſs man die Varietäten (Arten) nicht ohne Noth auf eine zu kleine Anzahl herabſetzen müſſe, (*entium varietates non temere*

eſſe minuendas). So wenig aus dem von einer Materie erfüllten Raume zu ſehen iſt, wie weit die Theilung derſelben gehen könne; eben ſo wenig iſt aus der Sphäre des eine Gattung bezeichnenden Begriffs zu erſehen, wie weit die Theilung derſelben in Arten zu treiben ſei. Daher jede Gattung verſchiedene Arten, dieſe aber verſchiedene Unterarten erfordert, und da jede der letztern (als Begriff) eine Sphäre hat, ſo verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, daſs keine Art für die unterſte an ſich ſelbſt angeſehen werde (C. 683. M. I, 805.).

2. Es muſs alſo auch dieſem logiſchen Geſetz ein transſcendentales Geſetz der Specification zum Grunde liegen, d. i. unſre Vernunft fordert zwar nicht von den Gegenſtänden unſrer Erkenntniſs eine Unendlichkeit der Verſchiedenheiten, legt aber doch dem Verſtande das Geſetz auf, ſo zu forſchen, als wäre eine ſolche unendliche Verſchiedenheit wirklich vorhanden (C. 684. M. I, 806.).

3. Wir können dieſes Geſetz nicht aus der Erfahrung herleiten, denn dieſe kann keine Eröffnungen über den unbegrenzten Fortgang der Erfahrungen geben. In der Erfahrung ſtoſsen wir mit der Specification immer an relative Grenzen der Unterſcheidung des Mannigfaltigen. Daſs abſorbirende Erden (d. i. ſolche, welche ſich mit Säuern zu verbinden im Stande ſind) noch verſchiedener Art *) ſeyn, bedurſte zur Ent-

*) Kant theilt ſie nehmlich noch, wie es gewöhnlich war, in Kalkerden und muriatiſche Erden ein. Allein der reine Kalk iſt keine Erde, ſondern ein Alkali, dies überſahe man bisher nur, weil der Kalk in der Natur nie rein, ſondern immer mit Kohlenſtoffſäure geſättigt, gefunden wird, in welchem Zuſtande er alle alkaliſche Eigenſchaften verloren

deckung einer zuvorkommenden Regel der Vernunft, welche dem Verſtande es zur Aufgabe machte, die Verſchiedenheit zu ſuchen; denn wir haben eben ſowohl nur unter Vorausſetzung der Verſchiedenheit in der Natur Verſtand, als unter der Bedingung, daſs ihre Objecte Gleichartigkeit an ſich haben, weil die Beſchäftigung des Verſtandes eben darin beſteht, das Mannigfaltige unter einem Begriff zuſammenzufaſſen. Und hier iſt alſo zugleich der Einwurf gehoben, den Schwab (Preisſchrift, S. 119) macht: es ſei ein unbewieſener und bloſs bittweiſe angenommener Satz, daſs der Stoff der Sinnlichkeit ein Mannigfaltiges ſei. Wäre dieſer Stoff nehmlich nicht ein Mannigfaltiges, ſo könnte er der Natur unſers Verſtandes nach gar nicht in einen Begriff zuſammengefaſst, und gedacht werden. Was wir durch die Sinne anſchauen ſollen, müſſen Affectionen derſelben (Empfindungen oder Sinnenſtoff), und was wir durch den Verſtand denken ſollen, muſs ein Mannigfaltiges dieſer Affectionen (d. i. Verſtandesſtoff) ſeyn (C. 685. M. I. 807.).

4. Die Vernunft bereitet alſo dem Verſtande ſein Feld durch drei Principien zu, d. i. nöthigt ihn durch die Natur ihres ſpeculativen Vermögens, alles, was er erkennen will, nach dieſen Principien zu behandeln; nehmlich:

a. durch das Princip der Gleichartigkeit

hat. (Trommsdorffs Chemie, B. 1. §. 553. f.) Die Eintheilung der abſorbirenden Erden, ſo wie ſie hier Kant macht, iſt die nach dem Zuſtande, worin die Erden in der Natur gefunden werden, nehmlich entweder mit Alkalien oder mit Säuern verbunden. Die letztern heiſsen muriatiſche Erden. Die nicht abſorbirenden Erden werden entweder mit andern Erden oder mit metalliſchen Subſtanzen verbunden, gefunden. (Trommsdorf, a. a. O. §. 597.) ff.

oder Homogeneität; ſ. Gleichartigkeit und Homogeneität;

b. durch das Princip der Varietät oder Specification; und

c. durch das Princip der Affinität.

Das letztere entſpringt durch die Vereinigung der beiden erſtern. Wenn man ſich nehmlich, als eine Idee, vorſtellt: man habe alle höhern Gattungen und niedern Arten, ſo müſsten zwiſchen zwei nächſten Arten keine mehr möglich ſeyn, und dieſe alſo ſo an einander grenzen, daſs die Grenze zwiſchen beiden zu beiden gehörte; denn alsdann ſind alle Mannigfaltigkeiten unter einander verwandt und doch alle verwandten Arten von einander verſchieden, ſie ſtammen dann insgeſammt durch alle Grade der erweiterten Beſtimmung von einer einzigen oberſten Gattung ab und ſind doch alle mannigfaltig; eine Idee, welcher wir uns in der Natur, in der es nichts Abſolutes giebt, nur nähern, aber ſie nie erreichen können (C. 685. f. M. I. 808.).

5. Die ſyſtematiſche Einheit unter dieſen drei logiſchen Principien läſst ſich auch ſinnlich machen, d. i. vor die Anſchauung bringen, ſo daſs ſie nicht bloſs durch Begriffe gedacht, ſondern durch ein Symbol ihr gleichſam der Gegenſtand ſelbſt beigefügt, wird; und dieſes kann man auf verſchiedene, nach Kants Darſtellung aber auf folgende, Art bewirken. Man kann jeden Begriff als einen erhabenen Standpunct mit ſeinem Horizont (Gattung) anſehen. Nun müſſen innerhalb dieſes Horizontes eine Menge von niedrigern Standpuncten ins Unendliche angegeben werden können, deren jeder wiederum ſeinen engern Horizont oder Geſichtskreis hat, d. i. jede Art enthält Unterarten. Aber zu verſchiedenen Horizonten, d. i. Gattungen, die aus eben ſo viel Begrif-

sen bestimmt werden, läſst sich ein gemeinschaftlicher Horizont für einen Standpunct, aus welchem man sie insgesammt als aus Einem Mittelpunct überschauet, gezogen denken, bis zu der höchsten Gattung, welche von einem allgemeinen und wahren Horizont für den Standpunct des höchsten Begriffs umschlossen wird. Kein Begriff aber ist als ein bloſser Punct zu betrachten, der gar keinen Horizont hätte (als ein Individuum, denn dies muſs allemal Anschauung oder die Einheit eines in sich, der Begriff aber stets die Einheit eines unter sich enthaltenden Mannigfaltigen seyn) (C. 686. f. M. I, 809.).

6. Hieraus entstehen nun folgende zwei logische Grundsätze:

a. Es giebt nicht verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen, die gleichsam isolirt und, durch einen leeren Zwischenraum, von einander getrennt wären, sondern alle mannigfaltigen Gattungen sind nur Abtheilungen einer einzigen obersten und allgemeinen Gattung (*non datur vacuum formarum*);

b. Alle Verschiedenheiten der Arten grenzen an einander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleineren Grade des Unterschiedes, dadurch man von einer zu der andern gelangen kann (*datur continuum formarum*). Das heiſst, es giebt keine Arten oder Unterarten in der Natur, die einander (im Begriffe der Vernunft) die nächsten wären, sondern es sind noch immer Zwischenarten möglich, deren Unterschied von zweien, zwischen welchen sie liegen, kleiner ist, als der Unterschied dieser beiden von einander; s. Affinität (C. 687. f. M. I, 810.).

7. Das Geſetz der Homogeneität alſo verhütet, daſs man ſich durch die Mannigfaltigkeit der Naturdinge nicht verleiten laſſe, verſchiedene urſprüngliche Gattungen anzunehmen, und empfiehlt alſo die Gleichartigkeit, d. i. alle von einer einzigen urſprünglichen Gattung abzuleiten. Das Geſetz der Varietät ſchränkt dagegen dieſe Einhelligkeit wiederum ein, und gebietet Unterſcheidung der Unterarten. Das Geſetz der Affinität vereinigt jene beide, indem es bei der höchſten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den ſtufenartigen Uebergang von einer Species zur andern, eine Art von Verwandſchaft der verſchiedenen aus einem Stamme entſproſſenen Zweige anzeigt (C. 688. M. I, 811.). S. übrigens Affinität, 2. ff.

8. Dieſe Geſetze geben nun die logiſche Form eines Syſtems, z. B. der Natur, dadurch, daſs man ſich das Beſondere (Empiriſche) mit ſeiner Verſchiedenheit (Varietät), als unter dem Allgemeinen enthalten, denkt. Dazu gehört alſo

a. eine Claſſification des Mannigfaltigen (ein Hinaufſteigen durch Vergleichung des Mannigfaltigen zu höhern Begriffen);

b. eine Specification des Mannigfaltigen unter einem gegebenen Begriffe, d. i. die Handlung, vom allgemeinen Begriff zu dem Beſondern durch vollſtändige Eintheilung hinabzugehen, da von der oberſten Gattung zu niedrigern (Untergattungen oder Arten) und von Arten zu Unterarten fortgeſchritten wird (B. II, 558. f.).

9. Man ſollte, anſtatt (wie im gemeinen Redegebrauch) zu ſagen, man müſſe das Beſondere

specificiren, sagen: man specificire den allgemeinen Begriff. Denn die Gattung ist, logisch betrachtet, gleichsam die Materie oder das rohe Substrat, welches die Natur durch mehrere Bestimmung zu besondern Arten und Unterarten verarbeitet, und so kann man sagen: die Natur specificire sich selbst nach einem gewissen Princip (oder der Idee eines Systems), nach der Analogie des Gebrauchs dieses Worts bei den Rechtslehrern, wenn sie von der Specification gewisser rohen Materien reden, oder wenn sie ein beschwornes Verzeichniss des Nachlasses eines Verstorbenen *specificatio jurata* nennen. Es ist aber klar, dass diese Principien eigentlich dem Vermögen der Vernunft, welches die reflectirende Urtheilskraft heisst, angehören, das dadurch die Einheit des empirischen Mannigfaltigen bewirken will, weil es dafür an gegebenen Principien fehlt. Die reflectirende Urtheilskraft könnte es aber ihrer Natur nach nicht unternehmen, die ganze Natur nach ihrer Verschiedenheit zu classificiren, wenn sie nicht voraussetzte, die Natur specificire selbst ihre transscendentalen Gesetze nach irgend einem Princip, nehmlich dem, dass die Natur auch dem Vermögen der Urtheilskraft angemessen sei. So wird denn die Natur, sofern sie so gedacht wird, dass sie sich nach einem solchen Princip specificire, auch als Kunst angesehen. Das eigenthümliche Princip der Urtheilskraft ist also: die Natur specificirt ihre allgemeinen Gesetze zu empirischen, gemäss der Form eines logischen Systems zum Behuf der Urtheilskraft (P. II. 579. f.). S. Zweckmässigkeit, Schluss und Heautonomie, 3.

Speculative Erkenntnifs,

f. Erkenntnifs, fpeculative.

Spiel.

lufus, *jeu*. Das Spiel ift eine Befchäftigung, die für fich felbft angenehm ift (U. 175.). Die Arbeit ift nehmlich eine Befchäftigung, die für fich felbft unangenehm, und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend ift. Das Spiel hingegen macht durch fich felbft und ohne alle Rückficht auf eine Wirkung Vergnügen. So fieht man die Kunft als ein Spiel an, und unterfcheidet fie daher als frei von dem Handwerke oder der Lohnkunft, f. Handwerk. Doch ift in allen freien Künften auch etwas Zwangsmäfsiges oder Mechanifches, es läfst fich daher nicht aller Zwang von ihnen wegnehmen, und diejenigen befördern fie fehr fchlecht, welche fie aus Arbeit in blofses Spiel verwandeln wollen (U. 175. f.).

2. Die Empfindungen vergnügen unmittelbar durch ihr wechfelndes freies Spiel (dafs fie keine Abficht zum Grunde haben, die auf eine Regel einfchränkt), weil es das Gefühl der Gefundheit befördert; wir mögen nun in der Vernunftbeurtheilung an dem Gegenftande diefes Spiels und felbft an diefem Vergnügen ein Wohlgefallen haben oder nicht; und diefes Vergnügen kann bis zum Affect fteigen, obgleich wir an dem Gegenftande felbft kein dem Grade diefes Vergnügens proportionirtes Intereffe nehmen. Diefe Spiele der Empfindungen können eingetheilt werden, in das

a. Glücksſpiel;

b. Tonſpiel; und

c. Gedankenſpiel.

Das erſtere fordert ein Intereſſe, es ſeie der Eitelkeit (wie beim Schachſpiel) oder des Eigennutzes (wie beim Kartenſpiel); das Intereſſe am Spiel ſelbſt iſt aber gröſser; das zweite fordert bloſs den Wechſel der Empfindungen, deren jede ihre Beziehung auf Affect hat und äſthetiſche Ideen rege macht; das dritte entſpringt bloſs aus dem Wechſel der das Gemüth belebenden Vorſtellungen; ſ. Gedankenſpiel (U. 223. f. M. II. 723.).

3. Daſs die Glücksſpiele vergnügend ſeyn müſſen, ohne daſs man nöthig hat, intereſſirte Abſichten dabei zum Grunde zu legen, zeigen alle unſre Abendgeſellſchaften; denn ohne Spiel kann ſich beinahe keine unterhalten. Die Affecten (Hoffnung, Furcht, Freude, Zorn, Hohn) ſpielen dabei. Das Glücksſpiel iſt aber kein ſchönes Spiel, denn es fordert noch ein anderes Intereſſe. Muſik aber und Stoff zum Lachen ſind zweierlei Arten des Spiels mit äſthetiſchen Ideen, oder auch Verſtandesvorſtellungen, wodurch am Ende nichts gedacht wird, und die bloſs durch ihren Wechſel, und dennoch lebhaft vergnügen können (U. 224. M. II. 724.).

4. Die Belebung in dieſen beiden letzten Spielen iſt bloſs cörperlich, ob ſie gleich von Ideen des Gemüths erregt wird, ſie geſchieht nehmlich durch eine jenen Spielen correſpondirende Bewegung der Eingeweide. Nicht die Beurtheilung der Harmonie in Tönen oder Witzeinfällen, die mit ihrer Schönheit nur zum nothwendigen Vehikel dient, ſondern das beförderte Le-

bensgeſchäft im Cörper, der Affect, der die Eingeweide und das Zwerchfell bewegt, mit einem Wort das Gefühl der Geſundheit, welche ſich ohne ſolche Veranlaſſung ſonſt nicht fühlen läſst, machen das Vergnügen aus, welches man daran findet, daſs man dem Cörper auch durch die Seele beikommen und dieſe zum Arzt von jenem brauchen kann (U. 224. f.). S. übrigens Gedankenſpiel, auch Weinen und Gemüthszuſtand.

Kant. Critik der Urtheilskr. 1. Th. §. 43. 3. S. 175. f. — § 5:. Anmerk. S. 223. ff.

Spinozismus,

ſ. Fatalismus, 11. und Fatum, 16. ff. Unter dieſem Namen verſteht man den Lehrbegriff, daſs das Weltganze ein Inbegriff vieler einer einigen einfachen Subſtanz inhärirenden Beſtimmungen ſei. Er iſt nur eine beſtimmtere Erklärung des Pantheismus, und leiſtet das nicht, was er leiſten ſoll, ſ. Fatum, 18. f. und Zweckmäſsigkeit.

2. Der Urheber dieſes Lehrbegriffs war Benedict von Spinoza, ein Portugieſiſcher Jude aus Amſterdam und 1632 gebohren, der im Judaismus keine Befriedigung fand, und daher von ſeiner Nation ſehr verfolgt wurde. Er entſagte gänzlich aller poſitiven Religion, ſtudirte des Descartes Philoſophie, und lebte dabei vom Glasſchleifen. Im Jahr 1664, als er ſchon ſeinen neuen Pantheismus Freunden mitgetheilt hatte, gab er eine Erklärung über das Buch des Descartes von den Principien heraus. Den Verfolgungen zu entgehen, lebte er im Haag ganz den Wiſſenſchaften und lehnte ſogar alle Einladungen zum Eſſen ab. Simon van Vries nöthigte ihm eine Penſion von 300 Gulden auf. In ſeinem gan-

zen Betragen war Spinoza musterhaft, und starb im besten Lebensalter an der Auszehrung, nehmlich 1677 im 45. Jahr. Seine Schriften sind jetzt aufs neue herausgegeben worden von Paulus, unter dem Titel: *Bened. de Spinozae Opera quae supersunt omnia curate et c. accessionibus nonnullis edidit, vitam auctoris recens. de ingenio et fatis philosophici, quod indicavit, system. disseruit Dr. Henr. Eberh. Gottlob Paulus, II. Tomi. Jenae* 1802. 8. *maj.* (Tiedemann Geist der spec. Phil. B. 6. Hauptst. 6. S. 203. ff.).

Spiritualismus,

spiritualismus, spiritualisme. Die Hypothese, daſs die vernünftigen Weltwesen auch ohne Cörper lebend vorhanden seyn können. Wer behauptet, daſs es Wesen gebe, welche, ohne eine sinnliche Qualität zu haben, Persönlichkeit besitzen, und ohne in irgend einem Ort im unendlichen Raume, der die Erde umgiebt, sich zu befinden, leben, der bekennt sich zum Spiritualismus (R. 192. *). Man kann den Spiritualismus eintheilen

a. in den psychologischen, oder, wie er auch genannt werden kann, den Spiritualismus der Persönlichkeit, welcher annimmt, daſs dieselbe Person, die vorher mit einem Cörper existirte, auch ohne diesen Cörper da seyn könne (oder die Behauptung: die Seele ist eigentlich der Mensch und eine eigene einfache Substanz (*natura simplex*) und

b. in den kosmologischen, oder, wie er auch heiſsen kann, den Spiritualismus der Gegenwart in einer Welt überhaupt, welcher annimmt, daſs ein Weltwesen vorhanden seyn könne, ohne in irgend einem Ort

im unendlichen Raum, der die Erde umgiebt, da zu ſeyn (oder die Behauptung: es giebt denkende Weſen, die ohne Cörper exiſtiren, *naturae ab omni corpore ſecretae, liberae*).

Dieſer Spiritualismus iſt der Vernunft günſtiger als der Materialismus. Denn es iſt unmöglich, ſich eine Materie (etwas, das im äuſsern Sinn iſt) verſtändlich zu machen, welche denkt (Beſtimmungen hat, die nur im innern Sinn ſtatt finden können). Was aber die Hauptſache iſt, ſo wird durch den Materialismus unſere Exiſtenz nach dem Tode der Zufälligkeit ausgeſetzt, weil ſie dann bloſs auf dem Zuſammenhalten eines gewiſſen Klumpens Materie in gewiſſer Form beruhen würde, anſtatt daſs die Vernunft die Beharrlichkeit einer einfachen Subſtanz als auf ihre Natur gegründet denken kann (R. 192. *). S. übrigens Ich, 8. c. und Materialismus, 3.

2. Anaxagoras von Klazomenä, jetzt Kelisman in Ionien, ſ. Anaxagoras, behauptete, ſo weit unſere Nachrichten reichen, zuerſt einen Gott, der mit der Materie nichts gemein habe, alſo den kosmologiſchen Spiritualismus. Wir haben eine Unterſuchung über die Quellen ſeiner Kosmotheologie von Carus (*De Anaxagoreae Cosmo-theologiae fontibus ſcripſit Fr. Aug. Carus, Philoſ. D. et Prof. in Ac. Lipſ. Lipſiae* 1797. 4.), durch die er unter andern einen Beitrag zur Geſchichte der Pſychologie liefern wollte; und eine Abhandlung unter dem Titel: Anaxagoras aus Klazomenä und ſein Zeitgeiſt. Eine geſchichtliche Zuſammenſtellung vom Profeſſor F. A. Carus (Fülleborns Beyträge B. 3. St. 10. S. 162. ff.) In jener Schrift hat Carus zuvörderſt das zuſammengeſtellt und unterſucht, was in den Alten noch vom Anaxagoras über dieſen Gegenſtand zu finden iſt. So ſagte Anaxagoras: Ein Verſtand (νους, *mens*, *intellectus*) fing an auf

die Elemente der Materie zu wirken. Diefer Νοῦς (Nus) ift mit keinen materiellen Theilen vermifcht (ein unvermifchtes, reines, einfaches Wefen), das allein von allen abgefondert und für fich exiftirt. Er ift alfo das allerreinfte, feinfte und fubtilfte Wefen. Er folgt feinem eignen Willen, kann fich felbft bewegen, und erkennt alles. Es folgt hieraus, dafs Anaxagoras wirklich einen Baumeifter der Welt gelehrt hat, der eine einfache von allem Materiellen reine Subftanz fei. Carus unterfucht fodann die Quellen diefer Lehren des Anaxagoras, und zwar zuerft, was er davon feinem eigenen Kopfe zu danken hatte. Anaxagoras leugnete durchaus, dafs die Materie das Vermögen habe, fich zu verändern, zu bilden und etwas abfichtlich zu machen, und glaubte daher eine andere Kraft mit diefem Vermögen annehmen zu müffen. Und diefe Vorftellung hatte Anaxagoras ganz aus fich felbft gefchöpft, indem, wie Carus zeigt, alles, was vorher von Gott gelehrt worden war, weit hinter der Vorftellung des Anaxagoras von einer immateriellen fubftanziellen Vernunft zurückblieb, oder, wenn die Hebräer dergleichen Vorftellungen hatten, ihm doch nicht bekannt feyn konnte.

3. Plato war durch feine Unterfuchungen über das Vorftellungsvermögen in den Stand gefetzt, dem Materialismus nach feinen Kräften zu fteuern. Bei dem Plato bedeutet das Wort Seele (ψυχη) fogar ein vorftellendes Wefen ohne Cörper, z. B. die Gottheit. Die Seele ift nach ihm kein anfchaulicher, fondern ein denkbarer Gegenftand (ἀορατον, νοητον), ein Ding an fich. Sie kann nur durch einen reinen Begriff vorgeftellt werden. Seine Beweife für diefe Immaterialität der Seele find folgende:

a. Sie ift nicht der menfchliche Cörper; denn der Cörper fteht mit der Seele in dem Verhältnifs, wie das Werkzeug zu demjenigen, der

ſich deſſen bedient. Nun iſt aber das Werkzeug etwas anders als derjenige, der es zu ſeinen Zwecken gebraucht; alſo iſt die Seele von dem Cörper verſchieden.

b. Sie iſt nicht ein anderer Cörper; denn ſie iſt unſichtbar (ἀόρατον), denkt und erkennt und iſt alſo eine Spontaneität oder Selbſtthätigkeit; ein Cörper aber iſt ſichtbar und eine bloſs leidende Subſtanz.

c. Sie iſt nicht das Reſultat der Zuſammenſetzung cörperlicher Theile, welches die Alten eine Harmonie nannten; denn ſie hat über das Daſeyn in dieſem Leben hinausreichende Begriffe und alſo ein älteres und von dem Cörper unabhangiges Daſeyn; ſie hat überdem Beſchaffenheiten (z. B. die Spontaneität), die nicht in den Beſtandtheilen des Cörpers zu finden ſind.

d. Die Erſcheinungen des innern Sinnes fordern ein eigenes Princip, auch ſtreitet Freiheit, und folglich auch die Moralität mit dem Materialismus.

e. In der Handlungsweiſe der Seele ſelbſt liegt ein Grund für die Immaterialität der Seele. Sie erzeugt nehmlich reine Begriffe, welche etwas Unveränderliches zum Gegenſtande haben. Folglich muſs ſie ſelbſt unveränderlich, und da mit Unveränderlichkeit Einfachheit im Zuſammenhange ſteht, einfach, d. i. immateriell ſeyn.

Plato erklärt in keiner einzigen Stelle, wie man ihm Schuld gegeben hat, beſtimmt und mit klaren Worten die Seele für eine feine Materie; und wenn er auch ſich die Immaterialität der Seele nicht ſo beſtimmt gedacht hat, als hier nach Tennemann (Syſtem der Platon. Philoſ. B. 3. S. 48. ff.) angegeben iſt, ſo darf man ihm doch

das Verdienſt nicht abſprechen, daſs er zuerſt den Begriff der Immaterialität als ein weſentliches Merkmal der Seele angegeben habe. Daſs Plato die Verbindung der Seele mit dem Cörper nicht für nothwendig gehalten habe, iſt auch nicht zu leugnen. Er hielt die Seele für ein denkendes Weſen, welches ohne Sinnlichkeit beſtehen kann; folglich muſste ihm nothwendig der Cörper für etwas Zufälliges erſcheinen, deſſen der eigentliche Menſch gar wohl entbehren könne. Die Seelen haben nach ihm vor dem Cörper exiſtirt, und haben gedacht, ehe ſie mit dem Cörper ſind vereinigt worden. Plato ſchloſs nehmlich von der Priorität gewiſſer Vorſtellungen auf die Präexiſtenz der Seele; eben ſo ſchlieſst er aus der Spontaneität und Immaterialität derſelben auf ihre Fortdauer nach dem Tode. Er nahm die Seelenwanderung als einen Zuſtand der Prüfung und Läuterung an, bis die Seele den höchſten Grad der geiſtigen Cultur erlangt und nicht wieder mit einem ſterblichen Cörper verknüpft werde.

4. Daſs es uncörperliche Weſen giebt, war vor Juſtin dem Märtyrer (gebohren 89 Jahr n. Chriſti Geburt) beſonders unter den Chriſten mehr geglaubt, als bewieſen worden, er ſtellte einige neue Gründe dafür auf. Der Cörper, ſagte er, iſt vernunftlos, nun giebt es aber Vernunft, alſo giebt es etwas uncörperliches. Der Cörper bedarf der Seele zum Leben und Empfinden, nicht aber die Seele des Cörpers, alſo iſt ſie vom Cörper verſchieden. Dieſe Seele iſt Subſtanz, denn der Seele Gegenwart macht den Cörper lebend, ihre Entfernung tödtet ihn, alſo iſt ſie für ſich beſtehend. (Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. Th. 3. S. 173. f.).

5. Erſt Plotin, ein Aegypter, der 205 Jahr nach Chriſti Geburt gebohren wurde, erfand jenen Beweis, der bis jetzt der Spiritualiſten vor-

nehmste Stütze war. Aller Cörper, sagte er, ist leblos; denn wäre er lebend so müsste das Leben nur in Einem Theile des Cörpers, oder in mehrern, oder in allen seyn; oder es müsste aus der Zusammensetzung entspringen. Ist es nun in Einem oder einigen oder in allen Theilen, doch in letzterm Fall in jedem für sich, so kömmt es dem Cörper nicht als Cörper oder Zusammengesetztem zu. Im Zusammengesetzten aber kann es nicht seyn, weil die Zusammensetzung des Lebenden weder Leben noch Denken hervorbringt. Auch lehrt die Erfahrung, dass in keinem Elemente von Natur Leben wohnt. Plotin behauptete auch eine Weltseele, und ob er gleich lehrte, ihre Substanz sei Licht, so eignete er doch diesem Lichte Uncörperlichkeit zu, doch ohne einen Beweis dafür aufzustellen. Diese Weltseele, sagt Plotin, ist das Wesen und die Quelle aller Seelen in der Welt, sie sind alle Ausflüsse der Weltseele und immateriell wie diese. Seine Beweise für die Immaterialität der Seele sind folgende:

a. Der Cörper wächst und nimmt ab, nun ist die Seele durch den ganzen Cörper verbreitet, weil ihre bewegende und empfindende Kraft überall in demselben wahrgenommen wird; wächst nun die Seele mit dem Cörper und nimmt sie mit ihm ab, so muss Seele hinzukommen oder weggehen, allein eine Seele aus Seelen zusammensetzen oder in solche theilen, scheint ungereimt. Also muss Cörper hinzukommen oder weggehen; allein wie wird dieser belebt, wenn er leblos ist, wie kann er mit dem vorigen Eins und seiner Meinungen theilhaftig werden.

b. Nichts kann empfinden, als was im strengsten Verstande eins ist, und ohne alle Zusammensetzung aus Theilen; denn was empfinden soll, muss den ganzen Eindruck des Gegenstandes aufnehmen, das Percipirende muss überall dasselbe

ſeyn. Setzt, es habe mehrere Theile: ſo wird entweder jeder ſeine Empfindung für ſich haben, wie wenn ich und du etwas ſehen, folglich wird der eine vom Eindruck des andern nichts wiſſen. Oder, weil der Eindruck auf ein Ausgedehntes gemacht wird, ſo hat die Empfindung ſo viel Theile als das Empfindende. Dann empfindet jeder Theil ſeinen eigenen Eindruck, nichts den Eindruck des Ganzen. Oder, wenn jeder Theil das Ganze empfindet, ſo wird das Ganze vielfach empfunden werden.

c. Iſt das Empfindende Cörper, ſo kann das Empfinden nichts anders ſeyn, als etwas der Eindrückung des Siegels auf Wachs Gleichendes. Nun laſst das, was den Eindruck empfängt, weich ſeyn, ſo bleibt der Eindruck nicht, laſst es hart ſeyn, ſo kann es nicht mehrere Eindrücke aufnehmen.

d. Die Empfindung des Schmerzes zeigt das nehmliche. Soll das empfindende Weſen jeden Schmerz an ſeinem Ort empfinden, ſo muſs es überall einerlei und folglich kein Cörper ſeyn.

e. Die Denkkraft iſt von der Empfindungsfähigkeit weſentlich verſchieden; nun iſt empfinden, etwas durch den Cörper wahrnehmen, alſo denken, etwas nicht durch den Cörper wahrnehmen. Die Seele kann demnach durchaus nicht Cörper ſeyn.

f. Die Denkkraft giebt uns Begriffe vom Einfachen und Immateriellen, es iſt aber widerſprechend, daſs das Zuſammengeſetzte und Cörperliche etwas Einfaches und Uncörperliches denken ſollte.

Endlich behauptete Plotin auch die Möglichkeit der Exiſtenz der Seele ohne Cörper und die

Unſterblichkeit derſelben (Tiedemann Geiſt der ſpec. Philoſ. Th. 3. S. 292. ff.).

6. Von Plotin an bekannten ſich die Alexandriniſchen Philoſophen zur Lehre von der uncörperlichen Natur der Seele; aber erſt Auguſtin bedient ſich wieder ganz neuer Beweiſe dafür. Sie lauten ſo:

a. Eine Linie, oder ein Punct, iſt nichts Cörperliches. Von dieſem Uncörperlichen hat unſere Seele Begriffe, und kann demnach nicht cörperlich ſeyn. Was uncörperliche Dinge ordnet, muſs ſelbſt uncörperlich ſeyn.

b. Die Seele iſt bei den Empfindungen ganz in jedem Theile des Cörpers, denn jeden Eindruck empfindet die ganze Seele, ſie iſt alſo ganz überall, wo ſie empfindet. Sie empfindet ferner jeden Eindruck an ſeinem eigenen Orte, ohne ſich dahin zu bewegen, folglich iſt ſie ganz an allen Orten, wo eine Empfindung zu Stande kommen kann. Nun kann aber kein Cörper zugleich an mehreren Orten ganz ſeyn; folglich muſs die Seele uncörperlich ſeyn.

c. Durch ſtarke Anſtrengung kann die Seele allen Cörpereindrücken ſich verſchlieſsen. Sie kann mit offenen Augen nicht ſehen, mit unverſtopften Ohren nicht hören, u. ſ. w. Alſo iſt ſie von den Organen weſentlich verſchieden, und ganz anderer Natur, als ein Cörper.

d. Da wir denken, ſo leben und exiſtiren wir. Man kann daran nicht zweifeln, ſonſt würde einen ſelbſt der Zweifel davon überführen; denn wer zweifelt, lebt und exiſtirt. Hiervon iſt alſo unerſchütterliche Gewiſsheit vorhanden; ob aber das denkende Weſen cörperlich ſei oder nicht, iſt nicht ſo gewiſs. Die Seele iſt alſo nichts cör-

perliches, denn ſonſt müſsten wir es ſo gewiſs erkennen und wahrnehmen als unſern Cörper und alles, was zu unſerm Weſen gehört.

e. Daſs die Seele darum, weil ſie mit dem Cörper wächſt, ein Cörper ſeyn müſſe (ſ. Materialismus 5. c.) folgt nicht, ſagt Auguſtin. Wachsthum der Seele beſteht bloſs im Zunehmen an Kräften, und an Vollkommenheiten, welches Wachsthum an Ausdehnung nicht zur nothwendigen Folge hat.

f. Iſt die Seele kein Cörper, ſo iſt ſie ohne alle Ausdehnung. Nun iſt die Seele beſſer als alle Cörper und auch als eine Linie, alſo iſt die Seele nicht ausgedehnt und untheilbar.

g. Der Seele Gegenwart im ganzen Cörper iſt keine räumliche. Gleichwie wir am weit entfernten Firmament die Sonne zu ſehen vermögen, ohne durch das Firmament ſelbſt ausgedehnt zu ſeyn, ſo kann die Seele durch den ganzen Cörper empfinden, ohne ihn räumlich zu erfüllen. Unſere Vernunft, ſagt Auguſtin, iſt ſonder Zweifel edler, als unſer Cörper, weil ſie unveränderlich iſt. Sie iſt alſo eine nie ſterbende Subſtanz, weil der Cörper Subſtanz iſt, und nicht Subſtanz ſeyn, Nicht und alſo ſchlechter ſeyn hieſse, als der Cörper (Tiedemann, a. a. O. S. 499. ff.).

7. Claudian Mamertus gab folgende Gründe für die Unräumlichkeit der Seele:

a. Was im Ganzen ſo groſs iſt, als in allen ſeinen Theilen, nimmt keinen Raum ein; nun iſt aber ſo viel Leben in jedem Theile des Cörpers als im Ganzen, und dies Leben iſt die Seele; folglich u. ſ. w.

b. Das Gedächtniſs iſt eine in keinem Raum eingeſchloſſene Kraft; alſo auch die Seele unräum-

lich und uncörperlich, denn die ganze Seele denkt und erinnert ſich (Tiedemann, a. a. O. S. 549.).

8. Heinrich More, ein Engländer, gebohren 1614, folgerte die Immaterialität der Seele daraus, daſs ihre Vermögen unmöglich Modificationen der Organe ſeyn können. Allein dieſe Immaterialität geht ihm nicht bis zur vollkommenen Einfachheit; alle Seelen ſind ausgedehnt, nur nicht cörperlich und theilbar (Tiedemann. Th. 5. S. 507.).

9. Descartes lehrte: daſs Seele und Cörper weſentlich verſchieden wären; denn, ſagt er, daſs ich bin, weiſs ich, daſs aber etwas Cörperliches ſei, daran kann ich noch zweifeln. Die Seele iſt nach ihm einfach, und ohne alle Ausdehnung, weil ſie von ihrem Daſeyn gewiſs iſt, während ſie am Daſeyn der Cörper zweifelt; der Cörper iſt nur das Werkzeug der Seele, nach welchem ſich die Seele richten muſs, wie ein Künſtler bei ſeinen Arbeiten nach ſeinen Werkzeugen (Tiedemann Th. 3. S. 122. ff.).

10. Bayle (Wörterb. Art. Leucippus, Anm. E.) hat auch einen eigenen Beweis für die Einfachheit der Seele gegeben. Wenn eine Subſtanz, die da denkt, ſagte er, auf keine andere Art Eins wäre, als auf die Art, wie eine Kugel Eins iſt: ſo würde ſie niemals einen Baum ganz ſehen, ſie würde niemals den Schmerz ganz empfinden, den ein Schlag erregt, ſondern jeder einzelne Theil würde nur etwas davon empfinden und nichts das Ganze.

11. Leibnitz ſetzte alles aus einfachen Subſtanzen, die er Monaden nannte, zuſammen, ſ. Leibnitz, V. Die Seele iſt nach ihm eine ſolche Monade, die aber Apperception, Empfindung und Gefühl hat, die Materie hingegen iſt nur die Erſcheinung vom leidenden Zuſtande der Mona-

den. Von der Seele uncörperlichen Natur gab er zweierlei Beweiſe, die ſchlechthin einfache Handlung des Bewuſstſeyns, und die Thätigkeit (Spontaneität) des Denkens (*Leibnitz Oeuvres philoſ. p.* 126. *Opp T. II. p. I. p.* 22. 230).

12. Wolf (*Pſychologia rat.* §. 44. *ſqq.*) beweiſet auch, daſs die Seele nicht materiell, oder kein Cörper ſeyn kann. Ein Cörper, ſagt er, kann nicht denken. Denn zum Denken gehört Bewuſstſeyn deſſen, was man denkt, dieſes aber iſt für den Cörper nicht möglich. Alle Veränderung des Cörpers beruhet nehmlich auf Bewegung; ſollte er nun Bewuſstſeyn haben, ſo müſste dieſes in der Bewegung materieller Theile beſtehen, dann wäre aber nichts da, wodurch dieſe Bewegung zum Bewuſstſeyn käme; da wir nun aber beim Denken uns nicht nur der einzelnen Vorſtellungen, ſondern auch der Vergleichung derſelben bewuſst ſeyn müſſen, ſo iſt das Denken für den Cörper unmöglich. Da nun die Seele kein Cörper, und auch keine Eigenſchaft deſſelben ſeyn kann, ſo iſt ſie eine **einfache** Subſtanz, und gänzlich vom Cörper unterſchieden.

S. über alle dieſe Beweiſe den Art. **Immaterialität.**

Kant. Relig. 3. St. S. 192. *) f.

Tiedemann. Geiſt der ſpeculativen Philoſophie 6. Bände. Marburg, 1791 — 1797. 8.

Spitzfindigkeit,

leere, eitele Vernünftelei, *vana argutatio, vaine argutie.* **Die Bemerkung der kleinſten Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit** (welche Bemerkung **Subtilität** heiſst), **wenn ſie die Erkenntniſs nicht weiter bringt**

(A. 123.); oder auch, wenn man mit einer geringern Aufmerkſamkeit und Anſtrengung des Verſtandes denſelben Zweck hätte erreichen können, und man verwendet doch mehr darauf (L. 80.) Sie iſt alſo eine eben nicht unwahre, doch unnütze Verwendung des Verſtandes. So war es eine leere Spitzfindigkeit des Petrus Lamberdus, daſs er die Frage aufwarf und unterſuchte, wie der Ausdruck, Gott iſt Menſch geworden, zu verſtehen ſei, wenn er mit dem Begriff der Philoſophie von Etwas verglichen werde, ob man dann ſagen könne, Gott ſei Etwas geworden, oder er ſei nicht Etwas, das iſt Nichts geworden (Boſſuet fortgeſetzt von Cramer, 7. Th. S. 11.). Solche Unterſuchungen, bei denen der Verſtand einen unnützen Aufwand macht, heiſsen auch Subtilitäten (*nugae difficiles*), die zwar ſchwer ſind, aber zu nichts nützen (L. 80.).

Spontaneität,

ſ. Logik, 1. b.

Spottſucht,

ſ. Tadelſucht.

Sprichwort,

ſ. Vorurtheil.

Spröde,

fragile, caſſant. Spröde heiſst ein ſtarrer Cörper, wenn ſeine Theile nicht können

an einander verschoben werden, ohne zu reissen (N. 89.) — mithin wenn der Zusammenhang derselben nicht kann verändert werden, ohne zugleich aufgehoben zu werden. Ein solcher Cörper dehnt oder streckt sich nicht unter dem Hammer; er zerbricht vielmehr unter demselben. Spröde Cörper heissen daher auch zerbrechlich, und wenn sie sich durch geringe Kraft in sehr kleine Theile zertrennen lassen, zerreiblich (*friabilia*). Beispiele spröder Cörper sind Glas, Porcellan, gehärteter Stahl, der Glastropfen, bologneser Flaschen, mehrere Cörper in der Kälte (Gehler Phys. Wörterb. Art. Spröde).

Spruch,

s. Vorurtheil.

Sprung,

im Schliessen, *saltus.* Die Verbindung einer Prämisse mit der Conclusion, so dass die andere Prämisse ausgelassen wird (L. 211.). Ein solcher Sprung ist rechtmässig (*legitimus*), wenn ein Jeder die fehlende Prämisse leicht hinzudenken kann; unrechtmässig (*illegitimus*) aber, wenn die Subsumtion nicht klar ist. Bei einem Sprung im Schliessen wird nehmlich ein entferntes Merkmal mit einem Subject ohne Zwischenmerkmal (*nota intermedia*) verknüpft. S. Schluss.

Staat,

civitas, *état.* Das Ganze der Einzelnen im Volke, in Beziehung auf seine eigenen Glieder (K. 161); oder, die Vereinigung

einer Menge von Menſchen unter Rechtsgeſetzen (K. 164.).

2. Wenn die Rechtsgeſetze, unter welchen eine Menge von Menſchen vereinigt gedacht wird, als Geſetze *a priori* nothwendig, d. i. aus Begriffen des äuſsern Rechts überhaupt von ſelbſt folgend (nicht ſtatutariſch) ſind, ſo iſt die Form dieſes Ganzen einer Menge von Menſchen die Form eines **Staats überhaupt**, d. i. der **Staat in der Idee**. Dies iſt nehmlich die Idee davon, wie ein Staat nach reinen Rechtsprincipien ſeyn ſoll. Dieſe Idee eines Staats ſoll jeder **wirklichen** Vereinigung zu einem **gemeinen Weſen**, alſo im Innern, zur **Richtſchnur** (Norm) dienen. Das **gemeine Weſen** (*res publica latius ſic dicta*) heiſst der Staat, ſeiner Form wegen, weil er durch das gemeinſame Intereſſe aller, im rechtlichen Zuſtande zu ſeyn, verbunden iſt (K. 161. 164. f.).

3. **Staatencongreſs**, ſ. **Friede**, 2.

4. **Staatenrecht**, ſ. **Völkerrecht**.

5. **Staatenverein**, ſ. **Friede**, 2.

6. **Staatsbürger**, ſ. **Freiheit, geſetzliche**.

7. **Staatsbürgerrecht, Staatsrecht**, (*jus civitatis, droit civil*), das **Syſtem von Geſetzen für ein Volk** (K. 161. Z. 19), ſ. **Recht, öffentliches** und **Völkerrecht**.

8. **Staatsform**, ſ. **Souverän** und **Staatswürden**.

9. **Staatsklugheitsproblem**, ſ. **Politiker**, 6.

10. **Staatsverfassung**, s. **Plato**, 7. und **Anfang**, 8.

11. **Staatsweisheitsproblem**, s. **Politiker**, 6.

12. **Staatswürden**, diejenigen Würden im Staate, welche als wesentliche Würden aus der Idee eines Staats überhaupt (s. Staat, 2.) zur Gründung desselben (zu seiner Constitution) nothwendig hervorgehen (K. 168.). Wenn man den allgemein vereinigten Willen im Staat in Betrachtung zieht, so läßt er sich nur in dreifacher Person (*trias politica, trinité politique*) denken:

a. die Herrschergewalt (*potestas legislatoria*) oder die des Gesetzgebers (Souveränität);

b. die vollziehende Gewalt (*potestas rectoria*) oder die des Regierers (zu Folge dem Gesetz); und

c. die rechtsprechende Gewalt (*potestas judiciaria*) oder die des Richters (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetz).

Diese drei Gewalten im Staate sind nun Staatswürden. Sie enthalten das Verhältniß eines allgemeinen Oberhaupts (der, nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein Anderer als das vereinigte Volk selbst seyn kann) zu der vereinzelten Menge des Volks als Unterthans (des Gebietenden gegen den Gehorsamenden) (K. 165. 168). In der Vereinigung dieser drei verschiedenen Gewalten nach Freiheitsgesetzen besteht das Heil des Staats oder gemeinen Wesens (*salus reipublicae suprema lex esto*). Durch diese

drei Gewalten hat auch der Staat seine Autonomie, d. i. dass er sich selbst nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält (K. 172.).

Kant met. Anf. der Rechtsl. §. 43. ff. S. 161. ff.

Stärke,

s. Seelenstärke.

Statuiren,

soutenir. Wenn man den Glauben woran in seine Maximen, entweder der theoretischen oder praktischen Vernunft, aufnimmt, ohne doch die Möglichkeit oder Wirklichkeit des Gegenstandes nachweisen zu können, oder auch nur etwas darüber auszumachen, so heisst das einen solchen Gegenstand statuiren. Mag z. B. ein Richter auch noch so wundergläubig in der Kirche seyn, im Gerichtshofe statuirt er keine Wunder. So statuirt der sich aufrichtig Bessernde keine Wunder in seinem Besserungsgeschäft, mögen auch himmlische Einflüsse dazu mitwirken. Lavater statuirte, dass man Wunder bewirken könnte, wenn man recht fest daran theoretisch glaube und in diesem Glauben Gott im Gebet darum bitte (R. 122. *).

Statut,

s. Satzung.

Stetigkeit,

s. Continuität.

Stiftung,

ſanctio testamentoria beneficii perpetui, *fondation*, iſt die freiwillige, durch den Staat beſtätigte, für gewiſſe auf einander folgende Glieder deſſelben, bis zu ihrem gänzlichen Ausſterben, errichtete wohlthätige Anſtalt (K. A. 21.). Eine ſolche Stiftung heiſst

2. eine ewige Stiftung, wenn die Verordnung zu Erhaltung derſelben mit der Conſtitution des Staats ſelbſt vereinigt iſt (K. A. 21.). Der Staat muſs nehmlich für ewig angeſehen werden. Sie heiſst aber

3. eine fromme oder milde Stiftung, wenn ſie wohlthätige Zwecke, die von der Religion empfohlen werden, zur Abſicht hat, z. B. Wittwenhäuſer, Hoſpitäler und dergleichen. Die Wohlthätigkeit einer Stiftung iſt entweder

a. für das Volk überhaupt gemacht, z. B. die Hoſpitäler und Findelhäuſer; oder

b. für einen nach gewiſſen Grundſätzen vereinigten Theil des Volks, z. B. die Kirchen; oder

c. für einen Stand, z. B. die geiſtlichen und weltlichen Orden; oder

d. für eine Familie und die ewige Fortdauer ihrer Deſcendenten, z. B. die Majorate (K. A. 21. f. K. 186. f.).

4. Von dieſen Corporationen im Staate und ihrem Rechte zu ſuccediren ſagt man nun,

ſie können nicht aufgehoben werden. Der Grund dieſer Behauptung iſt, weil das Vermögen durch Vermächtniſs zum Eigenthum des eingeſetzten Erben geworden ſei, und alſo durch Aufhebung einer ſolchen Verfaſſung Jemanden das Seine genommen werde (K. A. 22.).

5. Die wohlthätige auf dem Staatsvermögen fundirte Anſtalt für Arme, Invalide und Kranke (z. B. in Stiftern und Hoſpitälern) iſt allerdings unablöslich. Wenn aber nicht der Buchſtabe, ſondern der Sinn des Teſtators den Vorzug haben ſoll, ſo können ſich wohl Zeitumſtände ereignen, welche die Aufhebung einer ſolchen Stiftung anräthig machen, wenigſtens der beſtehenden Form derſelben. So hat man gefunden, daſs der Arme und Kranke (den vom Narrenhoſpital ausgenommen) beſſer und wohlfeiler durch eine (dem Bedürfniſſe der Zeit proportionirte) Geldſumme verſorgt werde, als durch die Aufnahme deſſelben in eine dazu geſtiftete Anſtalt. Denn eine ſolche Anſtalt wird durch das dafür nöthige Perſonale koſtbar, beſchränkt die Freiheit der darin lebenden Armen ſehr, dahingegen der Arme für die ihm gereichte Summe ſich einmiethen und verſorgen kann, wo er will und wie er will. Hebt der Staat nun ſolche Anſtalten auf, und wendet das dazu vermachte Geld doch zur Unterſtützung und Verpflegung der Armen an, ſo nimmt er dem zum Genuſs dieſer Stiftung berechtigten Volk nicht das Seine (K. A. 22. f.).

6. Die katholiſche Geiſtlichkeit, welche ſich fleiſchlich nicht fortpflanzt, beſitzt mit Begünſtigung des Staats Ländereien und daran haftende Unterthanen. Dieſe Güter gehören einem geiſtlichen Staate (Kirche genannt) an, welchem ſie die Weltlichen durch Vermächtniſs zum Heil ihrer Seelen hingegeben haben, und ſo hat der Clerus als ein beſonderer Stand ein durch päpſtliche

Bullen hinreichend documentirtes erbliches Befitzthum. Kann man nun wohl annehmen, dafs diefes Verhältnifs der Geiftlichen zu den Laien durch die Machtvollkommenheit des weltlichen Staats geradezu den erftern könne genommen werden, und würde man damit nicht Jemanden mit Gewalt das Seine nehmen? (K. A. 23.)

7. Die Frage ift hier: ob die Kirche dem Staat oder der Staat der Kirche als das Seine angehören könne? Denn zwei oberfte Gewalten können einander ohne Widerfpruch nicht untergeordnet feyn. Dafs nur die politifch-hierarchifche Verfaffung Beftand an fich haben könne, d. i. die Unterordnung der Kirche unter dem Staat, ift an fich klar. Denn alle bürgerliche Verfaffung ift von diefer Welt, weil fie eine irdifche Gewalt (der Menfchen) ift, die fich fammt ihren Folgen in der Erfahrung documentiren läfst. Die hierarchifch-politifche Verfaffung, d. i. die Unterordnung des Staats unter der Kirche, ift nicht möglich. Denn das Reich der Gläubigen ift im Himmel und in jener Welt, und hienieden den Leiden diefer Zeit und der Obergewalt der Weltmenfchen unterworfen; alfo ift keine auf jenes unfichtbare Reich fich beziehende irdifche Verfaffung, die zu oberft die Menfchen beherrfchte und gleichfam alle irdifche Gewalt der einzigen Gewalt des Gewiffens und Glaubens an Gott unterwürfe, möglich. Alfo findet nur die erftere Verfaffung ftatt, und die Kirche mufs als etwas dem Staate Zugehörendes angefehen werden (K. A. 23. f.).

8. Religion (in der Erfcheinung) kann von keiner ftaatsbürgerlichen Gewalt dem Volk weder aufgedrungen, noch genommen werden. Eben fo wenig kann (wie es wohl in Grofsbritannien mit der Irländifchen Nation gehalten wird) der Staatsbürger wegen einer von des Hofes feiner unter-

schiedenen Religion von den Staatsdiensten und den Vortheilen, die ihm dadurch erwachsen, ausgeschlossen werden (K. A. 24.).

9. Wenn nun die Mitglieder einer gewissen Kirche eine Stiftung auf ewige Zeiten errichten, durch welche gewisse Ländereien nach dem Tode jener Eigenthümer derselben der Kirche als Eigenthum zufallen sollen, und der Staat sich so an diesem oder jenem Theil oder auch ganz der Kirche lehnspflichtig macht: so kann der Staat diese ihm von der Kirche aufgelegte Last beliebig wieder abwerfen. Denn eine solche Kirche selbst ist ein blofs auf Meinung errichtetes Institut, und wenn die Täuschung aus dieser Meinung durch Volksaufklärung verschwunden ist, so bemächtigt sich der Staat mit vollem Recht des angemafsten Eigenthums der Kirche wieder, wiewohl die Lehnsträger des bis dahin bestandenen Instituts für ihre Lebenszeit schadenfrei zu halten sind (K. A. 24. f.).

10. Selbst Stiftungen für Arme, oder Schulanstalten, sobald sie einen gewissen, von dem Stifter nach seiner Idee bestimmten entworfenen Zuschnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundirt und der Boden damit belästigt werden; sondern der Staat darf sie nach dem Bedürfnisse der Zeit einrichten. Dafs es schwerer hält, diese Idee allerwärts auszuführen (z. B. etwas an die Stelle des bettelhaften Singens der Currendeknaben zu setzen, mit dessen Ertrag die Unzulänglichkeit des wohlthätig errichteten Schulfonds ergänzt wird), darf Niemanden wundern; denn der Stifter will gemeiniglich in seiner Stiftung auch unsterblich seyn. Das ändert aber nicht die Beschaffenheit der Sache selbst und das Recht des Staats, ja die Pflicht desselben zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn sie der Erhaltung und dem Fort-

ſchritte deſſelben zum Beſſern entgegen iſt (K. A. 26.).

11. Die Würde, welche den Beſitzer auch ohne beſondere Bedienungen zum Gliede eines höhern Standes macht, iſt der Adel. Auch nennt man die Beſitzer dieſer Würde ſelbſt, als eine Art von Corporation, den Adel eines Landes. Dieſer Adel iſt alſo vom bürgerlichen Stande, d. i. dem, in welchem das Volk iſt, unterſchieden. Er erbt den männlichen Nachkommen an, den weiblichen aber nur im unverheiratheten Stande. Durch die Mannsperſonen geht er aber auch auf das weibliche Geſchlecht unadlicher Geburt in der Ehe über, nehmlich, der adliche Ehemann theilt der unadlich gebohrnen ſeinen Rang mit, aber nicht umgekehrt, ſondern die adlich gebohrne fällt dadurch, daſs ſie einen Unadlichen heirathet, in den bloſs bürgerlichen Stand (des Volks) zurück. Die Frage iſt nun:

a. ob der Souverän eines monarchiſchen Staats einen Adelſtand, als einen erblichen Mittelſtand zwiſchen ihm und den übrigen Staatsbürgern, zu gründen berechtigt ſei. Iſt es dem Recht des Volks gemäſs, einen Stand von gebohrnen Befehlshabern (wenigſtens Privilegirten) über ſich zu haben? Hier kommt es nehmlich nicht auf den Vortheil, ſondern auf das Recht des Souveräns und Volks an. Die Beantwortung dieſer Frage geht nun aus dem Princip hervor:

> Was das Volk (die ganze Maſſe der Unterthanen) nicht über ſich ſelbſt und ſeine Genoſſen beſchlieſsen kann, das kann auch der Souverän nicht über das Volk beſchlieſsen.

Nun iſt ein angeerbter Adel ein Rang, der vor dem Verdienſt vorhergeht, ein Begriff ohne

alle Realität. Denn der Vorfahr konnte sein Verdienst doch nicht auf seine Nachkommen vererben, sondern diese mussten es sich immer selbst erwerben; da die Natur es nicht so fügt, dass das Talent und der Wille zu verdienstlichen Thaten auch anarten. Weil nun von keinem Menschen angenommen werden kann, er werde seine Freiheit wegwerfen, so kann der allgemeine Volkswille zu einem solchen grundlosen Prärogativ (das ihm in der Natur ohne allen Grund ist und keine Realität hat) nicht zusammenstimmen, mithin kann der Souverän es auch nicht geltend machen, folglich ist der Erbadel ein widerrechtlich ertheilter Vorzug. Es ist nun

b. die Frage: wenn eine solche Anomalie in das Maschinenwesen einer Regierung von alten Zeiten (des Lehnswesens, das fast gänzlich auf den Krieg angelegt war) eingeschlichen ist, ist dieser Stand nun auf ewig begründet, oder hat das Staatsoberhaupt die Befugniss diesen Standesvorzug aufzuheben? Nimmt der Souverän, wenn er den Adelstand als Standesvorzug aufhebt, nicht seinem adlichen Unterthan das Seine, was ihm erblich zukommt? Das letztere kann nicht behauptet werden, denn der Adel ist eine temporäre Zunftgenossenschaft (Corporation) des Staats. Diese Staatseinrichtung muss sich also nach den Zeitumständen bequemen, und darf dem allgemeinen Menschenrechte der Gleichheit in der Geburt, für die er nicht kann, und das so lange suspendirt war, nicht Abbruch thun. Denn der Rang des Edelmannes im Staate ist von der Constitution selbst nicht allein abhängig, sondern ist nur ein Accidenz derselben (gehört nicht zur Substanz der Constitution), was nur durch Inhärenz in dem Staat existiren kann; denn im Stande der Natur giebt es keine Edelleute. Wenn also der Staat seine Constitution abändert, so kann der, welcher hiermit jenen Titel und Vorrang einbüsst,

nicht über Beraubung des Seinen klagen. Denn er konnte den Adel nur unter der Bedingung das Seine nennen, daſs die Staatsform fortdauerte, durch welche er den Adel erhielt; der Staat hat aber das Recht, dieſe Staatsform abzuändern (z. B. in den Republicanismus ohne Adel umzuformen). Der Staat kann aber auch, wenn er ſeine Conſtitution nicht ändert, den begangenen Fehler der Stiftung eines Erbadels durch Eingehenlaſſen und Nichtbeſetzung der Stellen (Unterlaſſung des Adelns) allmählig wiederum gut machen, und ſo hat er ein Recht, dieſe Würde proviſoriſch (bis ſie von ſelbſt aufhört) dem Titel nach fortdauern zu laſſen (K. 191. ff. K. A. 26. f.).

12. Die Ritterorden (als Corporation, oder auch bloſs Rang einzelner, vorzüglich beehrter, Perſonen) und der Vorzug, gewiſſe Zeichen derſelben zu tragen, geben ebenfalls kein Recht eines ewigen Beſitzes. Die Comthureien können, wenn die öffentliche Meinung wegen der Mittel, den Staat durch die Kriegsehre wider die Lauigkeit in Vertheidigung deſſelben zu ſchützen, aufgehört hat, ohne Bedenken (doch unter der Bedingung, die lebenden Comthurs zu entſchädigen) aufgehoben werden. Da der Grund des Beſitzes in der Volksmeinung lag, ſo iſt die Klage unſtatthaft, dieſe Aufhebung ſei Beraubung des Eigenthums. Denn ſobald jene Volksmeinung erloſch, ſo muſste auch das vermeinte Eigenthum aufhören. Unter der Erlöſchung der Volksmeinung iſt aber zugleich die Entſtehung einer richtigern Einſicht derer zu verſtehen, welche auf die Leitung des Volks durch ihr Verdienſt den gröſsten Anſpruch haben; es geſchieht dies gleichſam nach einer Appellation der beſſern Einſicht des Volks und ſeiner Leiter an den Staat (*a rege male informato ad regem melius informandum*) (K. 184. f. K. A. 27.).

13. Was endlich die **Majoratsſtiftung** betrifft, nach der in der Reihe der auf einander folgenden Erben immer der nächſte von der Familie der Gutsherr ſeyn ſoll (nach der Analogie mit einer monarchiſch - erblichen Verfaſſung eines Staats, wo immer der nächſte von der regierenden Familie der **Landesherr** iſt), ſo kann eine ſolche Stiftung mit Beiſtimmung aller Agnaten jederzeit aufgehoben werden, und darf nicht auf **ewige** Zeiten (gleich als ob das Erbrecht am Boden haftete) fortdauern. Es kann nicht geſagt werden, eine ſolche Stiftung eingehen zu laſſen, ſei eine Verletzung derſelben und des Willens des Uranherrn ſelbſt. Denn der Staat hat auch hier ein Recht, ja ſogar die Pflicht, bei den allmählig eintretenden Urſachen ſeiner eigenen Reform ein ſolches föderatives Syſtem ſeiner Unterthanen nicht weiter aufkommen zu laſſen (K. A. 27.).

Stoff

der Sinnlichkeit. **Die Beſtimmung des Vorſtellungsvermögens, ſeiner Sinnlichkeit gemäſs** (E. 56.). Die Beſtimmung des Sinnes des Geſichts, wodurch es möglich wird, daſs ich einen Stern **ſehe**, oder die **Empfindung** des Sternlichts, iſt z. B. ein ſolcher **Stoff der Sinnlichkeit.** Dieſer Stoff iſt entweder **ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit** *a priori*, oder *a poſteriori*. Der **erſtere** wird uns durch die Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit ſelbſt gegeben, z. B. das Mannigfaltige des Raums und der Zeit, welches Form der Anſchauungen und der Sinnlichkeit ſelbſt iſt. Es iſt der Stoff zu den reinen Verſtandesbegriffen, die mit ihnen **Schemate** bilden (C. 102. 160.*)). Der **andere** Stoff wird uns **empiriſch** gegeben.

Den Satz: daſs dieſer Stoff etwas **Mannig**-

faltiges sei, sagt Schwab (Preisschr. S. 154, 13.), hat Kant nicht bewiesen. Reinhold aber habe ihn in seiner Theorie des Vorstellungsvermögens zu beweisen gesucht, allein dieser Beweis sei ihm mislungen. Er habe darum nachher folgenden Beweis versucht (Beyträge zur Berichtigung der Misverständnisse S. 199.): Durch den Stoff werde das Object vom Subject unterschieden, ein Ding aber könne von einem andern nur durch die Verschiedenheit seiner Bestimmungen, d. i. durch die Mannigfaltigkeit seiner Merkmale unterschieden werden. Hierauf antwortet nun Schwab: Zu diesem Unterschiede sei eine einzige Bestimmung hinreichend, und also folge hieraus keine Mannigfaltigkeit der Merkmale. Triumphirend setzt nun Schwab hinzu: Man kann überhaupt sagen, dass wenn man die Beweise prüft, wodurch die kritische Philosophie ihre Fundamentalsätze zu erhärten sucht, diese Philosophie eben so schwach, wie jede andere erfunden wird. Allein man muss sagen, dass dieser Triumph zu frühzeitig sei, denn Schwab hat nicht daran gedacht, dass der Natur unsers Verstandes nach alles Empirische wenigstens zwei Bestimmungen haben muss, nehmlich den gemeinsamen Begriff und den specifischen Unterschied.

Der Natur unsers Erkenntnissvermögens gemäss müssen wir uns nehmlich vorstellen, dass die Dinge an sich der Sinnlichkeit diesen Stoff geben, oder den Grund der Empfindungen enthalten. Denn es ist die Natur unsers Erkenntnissvermögens, dass alle wirkliche Veränderung der Gegenstände unsrer Erkenntniss einen Realgrund oder eine Ursache haben muss, folglich auch die Empfindung in unsern Sinnen. Nun können wir aber diesen Realgrund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen (das ist der Gegenstände der Sinne) nicht selbst wiederum in Gegenständen der Sinne suchen,

weil bei diesen wiederum dieselbe Frage seyn würde. Daher sieht sich die Vernunft genöthigt, den endlichen Grund der Empfindungen in etwas Uebersinnlichem (einer Idee der Vernunft) zu setzen, wovon wir aber, selbst vom Daseyn desselben, keine Erkenntniss haben können. Die Gegenstände geben als Dinge an sich den Stoff zu der empirischen Anschauung (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen, seiner Sinnlichkeit gemäss, zu bestimmen), sagt die Vernunft, und vollendet damit die Antwort auf die Verstandesnachfrage nach dem Grunde dieses Stoffs. Zugleich aber hat diese Antwort auch für den Verstand eine gewisse Genugthuung, der von dem Stoff der Sinnlichkeit durchaus und mit Recht behauptet, er sei eine Wirkung, deren Ursache aber nicht in den Sinnen und im Erkenntniss liegen könne, und doch wie alles Wirkliche eine Ursache haben müsse. Diese Ursache giebt nun die Vernunft her durch die Idee eines Dinges an sich, von der der Verstand, aus Mangel eines gegebenen Stoffs, und des Schemas, nichts, und also auch nicht einmal das Daseyn erkennen kann, weil Daseyn Erfüllung einer bestimmten Zeit ist, in der sich doch das Ding an sich nicht befindet. Am allerwenigsten aber sind die Dinge an sich selbst der Stoff der empirischen Anschauungen, denn Empfindung und ein Ding an sich seyn, ist ein offenbarer Widerspruch (E. 55. f.).

2. Mit dieser Erläuterung ist der Widerspruch völlig gehoben, den Eberstein (Gesch. der Log. und Metaph. B. 2. Zeitr. 2. S. 183. f) in Kants Behauptung hierüber findet. Eberhard hatte nehmlich gesagt: „Raum und Zeit haben ausser den subjectiven auch objective Gründe, und diese objectiven Gründe seien keine Erscheinungen, sondern wahre erkennbare Dinge, ihre letzten Gründe seien Dinge an sich.“ Kant sagte von dieser Stelle: „welches alles die Kritik buchstäb-

lich und wiederholentlich gleichfalls behauptet" (E. 41. f.). Eberstein aber sagte: wie diese Lehre mit dem Satze: Vorstellungen von Dingen, die keine Erscheinungen sind, sind an Erkenntnifs leer (E. 54. f.) harmonirt, ist wirklich schwer einzusehen. Ein Recensent in der Jenaer Allg. Lit. Zeit. hatte Kant durch Annahme eines Schreibefehlers zu retten gesucht. Eberstein aber setzte den Ungrund einer solchen Rettungsart in einer kleinen Schrift ins Licht. Kant meinte aber offenbar, empirische Raumes- und Zeitvorstellung haben ihren Grund aufser dem Vorstellungsvermögen und nicht wieder in Erscheinungen. Das hat allerdings die Kritik buchstäblich behauptet (C. 522. f.), und den intelligibeln Grund des Stoffs der Erscheinungen das transscendentale Object genannt. Die wahren erkennbaren Dinge setzt Eberhard in jener Stelle den Erscheinungen entgegen, und das, will Kant sagen, habe er auch gethan; und die Vernunft fordere es, den Erscheinungen einen Grund zu setzen, der das wahre Ding an sich sei. Nur das Wort erkennbar ist hier allein ein Stein des Anstofses, allein die Stelle E. 54. f. zeigt offenbar, dafs Kant unmöglich kann behauptet haben, dafs die Kritik die Dinge an sich für erkennbar, im strengsten Sinne des Worts, ausgegeben habe, da er E. 55. ausdrücklich sagt, dafs wir davon keine Erkenntnifs haben können; also hat Kant entweder das Wort erkennbar in Eberhards Stelle übersehen, als er sagte, die Kritik behaupte dasselbe; oder, da Eberhard die wahren erkennbaren Dinge den Erscheinungen entgegensetzt, so verstand Kant unter den erstern nicht Dinge, die wir erkennen können, sondern blofs Dinge, die nicht erscheinen, sondern blofs durch den Verstand gedacht werden, so dafs erkennbar nichts weiter als das deutsche Wort für intelligibel ist. So

fagt Kant an einem andern Ort (R. 26.): **Jene ift intelligibele That, blofs durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar.** Diefe Stelle, dünkt mich, beweifet hinlänglich, dafs Kant unter dem Wort **erkennbar intelligibel** verftand. Die wahren **intelligibeln Dinge** find aber für uns, und das ift und bleibt die ewig unumftöfsliche Lehre der Kritik, **für uns** nicht, im ftrengften Sinne des Worts, **erkennbar**.

Stoicismus,

moralifcher, f. **Glückfeligkeit**, 16. und **Chriftenthum**, III.

Stolz,

f. **Hochmuth**. Die **Eitelkeit**, die man dem fchönen Gefchlecht fo vielfältig vorrückt, wofern fie ja an demfelben ein Fehler ift, ift nur ein **fchöner** Fehler. Denn theils würden die Mannsperfonen übel daran feyn, wenn die Frauenzimmer die Schmeicheleien derfelben nicht gern fähen, theils belebt die Eitelkeit die Reitze des andern Gefchlechts. Es ift diefe Neigung ein Antrieb, Annehmlichkeiten und den guten Anftand zu zeigen und muntern Witz fpielen zu laffen, ingleichem durch die veränderlichen Erfindungen des Putzes zu fchimmern und die Schönheit zu erhöhen. Dagegen mit mürrifchem Tadel loszuziehen, ift fehr ungezogen, weil hierin wirklich viel Artiges und nichts Beleidigendes für Andere ift. Ein hierin gar zu flatterhaftes und gaukelndes Frauenzimmer heifst eine **Närrin**, welcher Ausdruck gleichwohl keine fo harte Bedeutung hat, als **Narr** vom Manne gebraucht, fo

gar, daſs es wohl bisweilen eine vertrauliche Schmeichelei anzeigen kann. Man muſs aber jederzeit Eitelkeit und Aufgeblaſenheit unterſcheiden; die erſtere ſucht Beifall und ehrt gewiſſermaſsen diejenigen, um deren willen ſie ſich dieſe Bemühung giebt; die zweite glaubt ſich ſchon im völligen Beſitze deſſelben, und indem ſie keinen zu erwerben ſtrebt, gewinnt ſie auch keinen; das aufgeblaſene Weſen verunſtaltet alſo gänzlich den Geſchlechtscharakter des weiblichen Geſchlechts (S. II, 335. f.). Verunzieren demnach einige Ingredienzien von Eitelkeit ein Frauenzimmer nicht, ſo veruneinigen ſie doch, je ſichtbarer ſie ſind, das ſchöne Geſchlecht deſto mehr unter einander. Sie beurtheilen einander alsdann ſehr ſcharf, weil eine der andern Reitze zu verdunkeln ſcheint. Nehmlich diejenigen, die noch ſtarke Anſprüche auf Eroberungen machen, ſind ſelten Freundinnen von einander im wahren Verſtande (S. II, 337.).

Stoſs,

ſ. Berührung.

Strafe,

τιμωρια, *poena*, *peine*, ſ. Expoſition, 30. So heiſst der rechtliche Effect einer Verſchuldung, welcher durchs Geſetz gedrohet iſt, ſo daſs derſelbe die Bewegurſache zur Unterlaſſung der That ſeyn kann (K. XXIX.), ſ. Belohnung.

2. Man theilt die Strafen ein in natürliche und richterliche Strafen. Die natürliche Strafe (*poena naturalis*, *peine naturelle*) iſt eine ſolche, dadurch das Laſter ſich ſelbſt

bestraft, z. B. die Unmäſsigkeit bestraft sich selbst durch Verkürzung des Lebens, die sie zur Folge hat; die Beleidigung Andrer im Naturstand bestraft sich selbst, durch die Uebel, die sie sich von den Andern zuzieht (K. 196.).

3. Richterliche Strafe (δικη, *poena forensis*, *peine judiciaire ou humaine*) ist eine solche, dadurch der Richter den Uebertreter des Gesetzes straft, und die der Gesetzgeber für diese Uebertretung verordnet hat. Bei dieser Strafe ist zuvörderst die Frage: was hat sie für einen Zweck. Plato giebt im Gespräche Gorgias zwei Zwecke an: die Besserung des Uebertreters (νουθεσια, *) κολασις, **) s. παραινεσις ***) und das Beispiel für Andere (παραδειγμα). Taurus, der einen (leider verloren gegangenen) Commentar über den Gorgias geschrieben hatte, setzte noch einen dritten Zweck hinzu: die Vergeltung (τιμωρια) (*Auli Gellii lib. VI. cap. XIV.*). Clemens Alexandrinus (*Pädag. lib. I. cap. VIII.*) macht einen Unterschied zwischen Züchtigung (κολασις) und Bestrafung (τιμωρια). Die Züchtigung, sagt er, ist zur Besserung (ἀγαθω) und zum Nutzen des Gezüchtigten. Denn sie ist die Besserung (ἐπανορθωσις) des Widerstrebenden; soll aber nicht Strafe seyn. Denn die Strafe ist die Wiedervergeltung des Uebels, die zum Besten des Strafenden zugefügt wird. Dieser Unterschied ist aber schon vom Aristoteles (*Rhetor. lib. I, cap. X.*) angegeben: Es ist ein Unterschied, sagt er, zwi-

*) *Admonitio*, *réprimande*, *correction*, Scheltworte.

**) *Castigatio*, *châtiment*, Züchtigung.

***) *Adhortatio*, *avertissement*, Warnung.

ſchen Strafe und Züchtigung; die Züchtigung iſt um des Leidenden willen; die Strafe aber um des Handelnden willen, damit vergolten werde. *) Grotius (*de jure belli ac pacis lib. II. cap. XX. §. VI.* 2.) ſagt: nach meiner Einſicht hat man bei jeder Beſtrafung entweder das Wohl des Schuldigen ſelbſt, oder den Nutzen deſſen, der ein Intereſſe dabei hatte, daſs das Verbrechen nicht begangen wurde, oder endlich überhaupt Jedermanns Vortheil zur Abſicht. Die richterliche Strafe, ſagt hingegen Kant (K. 196.), kann niemals bloſs als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher ſelbſt **) (als Züchtigung *κολασις*), oder für die bürgerliche Geſellſchaft, ſondern muſs darum wider den Verbrecher verhängt werden, weil er verbrochen hat. Denn würde der Menſch bloſs zu den Abſichten eines Andern (gingen dieſe auch auf den Verbrecher ſelbſt) gebraucht oder gehandhabt, ſo würde er bloſs als Mittel behandelt und unter die Gegenſtände des Sachenrechts gemengt, wowider ihn ſeine angebohrne Perſönlichkeit ſchützt, ob er gleich die bürgerliche Perſönlichkeit einzubüſsen gar wohl verurtheilt werden kann. Er muſs vorher ſtrafbar befunden werden, ehe noch daran gedacht wird, aus dieſer Strafe einigen Nutzen für ihn ſelbſt oder ſeine Mitbürger zu ziehen. Das Strafgeſetz iſt ein kategoriſcher Imperativ, kein Vortheil kann von der Strafe, die es dictirt, entbinden. Der phariſäiſche Wahlſpruch: „es iſt beſ-

*) Διαφερει δε τιμωρια και κολασις: ἡ μεν γαρ κολασις του παϲχοντος ἑνεκα ἐϛιν, ἡ δε τιμωρια του ποιουντος, ἱνα ἀποπληρωθῃ.

**) Z. B. weiſe zu machen, wie Plato meint, oder als Heilmittel der Seele (*ιατρεια της ψυχης*), wie Plutarch will, welches beides Grotius billigt (a. a. O. §. VII, 1.).

ſer, daſs ein Menſch ſterbe, als daſs das ganze Volk verderbe" (Joh. 11, 50.), iſt abſcheulich. Denn, wenn die Gerechtigkeit untergeht, ſo hat es keinen Werth mehr, daſs Menſchen auf Erden leben. Was ſoll man alſo von dem Vorſchlage halten: einem Verbrecher auf den Tod das Leben zu erhalten, wenn er an ſich gefährliche Experimente wolle machen laſſen? Ein Gerichtshof würde das mediciniſche Collegium, das dieſen Vorſchlag thäte, mit Verachtung abweiſen. Denn, die Gerechtigkeit hört auf Gerechtigkeit zu ſeyn, wenn ſie ſich für irgend einen auch noch ſo hohen Preis weggiebt (K. 196. f.) Die Strafgerechtigkeit (*juſtitia punitiva*), da nehmlich das Argument der Strafbarkeit moraliſch iſt, (weil das Geſetz iſt übertreten worden), muſs von der Strafklugheit, da es bloſs pragmatiſch iſt (weil das Verbrechen ſoll gehindert werden), unterſchieden werden (K. A. 15.*)).

4. Welche Art aber und welcher Grad der Beſtrafung iſt es, die die öffentliche Gerechtigkeit ſich zum Princip und Richtmaſse mache, nach welchem Princip ſoll ſie die Strafen beſtimmen? Nach keinem andern, als nach einem ſolchen, nach welchem man dem zu Beſtrafenden weder zu viel noch zu wenig thun kann (das Zünglein an der Wage der Gerechtigkeit muſs ſich weder mehr auf die eine noch auf die andere Seite hinneigen). Alſo: was für unverſchuldetes Uebel du einem Andern im Volk zufügſt, das thuſt du dir ſelbſt an. Beſchimpfſt du ihn, ſo beſchimpfſt du dich ſelbſt; beſtiehlſt du ihn, ſo beſtiehlſt du dich ſelbſt; ſchlägſt du ihn, ſo ſchlägſt du dich ſelbſt; tödteſt du ihn, ſo tödteſt du dich ſelbſt *). Nur das Wie-

*) 1 Moſ. 9, 6. 1 Kön. 21, 19. Eſth. 7, 10. Dan. 6, 24. Weish. 18, 5. 3 Moſ. 24, 17, 21.

dervergeltungsrecht (*jus talionis, droit de talion*), da Gleiches mit Gleichem vergolten wird (Weish. 11. 16. 17. Matth. 7, 2.), kann, vor den Schranken des Gerichts, die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben. Alle andere Strafen sind hin und herschwankend, und können keine Angemessenheit zu dem Spruch der reinen und strengen Gerechtigkeit enthalten. Bei den Israeliten sollte sogar der Zeuge, der Jemand fälschlich eines Verbrechens beschuldigt hatte, die Strafe leiden, welche auf das Verbrechen gelegt war (1. Mos. 19, 18 — 21.). Wer einen andern an einem Theil seines Leibes vorsetzlich beschädigte oder verletzte, dem sollte ein Gleiches geschehen (2 Mos. 21, 23 — 25. 3 Mos. 24, 18 — 20.). Es scheint zwar, als wenn der Unterschied der Stände dieses Princip der Wiedervergeltung: Gleiches mit Gleichem, nicht verstatte. Allein wenn es auch gleich nicht nach dem Buchstaben möglich seyn kann, so kann es doch der Wirkung nach, respective auf die Empfindungsart der Vornehmern, immer geltend bleiben. So hat z. B. Geldstrafe wegen einer Verbalinjurie gar kein Verhältniss zur Beleidigung, sondern die Kränkung der Ehrliebe des Beleidigten muss durch Wehthun des Hochmuths des Beleidigers bestraft werden. Dies geschieht, wenn der Beleidiger durch Urtheil und Recht genöthigt wird, dem Beleidigten die That öffentlich abzubitten und ihm (dem Niedrigern) etwa zugleich die Hand zu küssen. Eben so muss die Kränkung der Ehrliebe und der Schmerz des beleidigten niedern Staatsbürgers, den sein gewaltthätiger Vornehmer geschlagen hat, durch Ungemächlichkeit und Wehthun der Eitelkeit des Thäters bestraft werden. Dies geschieht, wenn der Beleidiger durch Urtheil und Recht, ausser der Abbitte, noch zu einem einsamen und beschwerlichen Arrest verdammt wird. Was heisst das aber: bestiehlst du ihn, so bestiehlst du dich

ſelbſt? Wer da ſtiehlt, macht aller Anderen Eigenthum unſicher, er beraubt ſich alſo (nach dem Recht der Wiedervergeltung) der Sicherheit alles möglichen Eigenthums. Er hat nichts und kann auch nichts erwerben, will aber doch leben. Dies iſt nun nicht anders möglich, als ſo, daſs ihn Andere ernähren. Weil der Staat ihn aber nicht umſonſt ernähren wird, ſo muſs er dem Staat ſeine Kräfte zu ſolchen Arbeiten überlaſſen, die jener nöthig hat, und der Dieb kommt auf gewiſſe Zeit in den Sklavenſtand (wird zur Karren - oder Zuchthausarbeit verurtheilt). Hat ein Menſch aber gemordet, ſo muſs er ſterben, denn es giebt kein anderes Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es iſt keine Gleichartigkeit zwiſchen einem noch ſo kummervollen Leben und dem Tode, alſo auch keine Gleichheit der Wiedervergeltung und des Verbrechens *). Es muſs an dem Thäter der, doch von aller Miſshandlung befreiete, Tod vollzogen werden. Selbſt dann, wenn ſich die bürgerliche Geſellſchaft mit aller Glieder Einſtimmung auflöſete, (z. B. das eine Inſel bewohnende Volk beſchlöſſe auseinander zu gehen, und ſich in alle Welt zu zerſtreuen), müſste der letzte im Gefängniſs befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit Jedermann das wiederfahre, was ſeine Thaten werth ſind; weil ſonſt das Volk als Theilnehmer **) an der öffentlichen Verletzung

*) Es iſt mir unbegreiflich, wie Bergk (Briefe, 24. Br. S. 224. f.) bei dieſer Stelle fragen kann: alſo muſs der abſichtliche Mörder mit dem unwillkührlichen einerlei Strafe leiden? da doch Kant offenbar nur von dem abſichtlichen Mörder ſpricht. Wie der Staat aber hierbei in das Gebiet des Gewiſſens Eingriffe thut, verſtehe ich gar nicht.

**) Bergk (a. a. O.) fragt hier: kann Schuld auf Jemand anderm haften, als auf dem Thäter? Antwort: Nein. Aber ein Theilnehmer iſt ein Thäter. Das Leben, behauptet Bergk,

der Gerechtigkeit betrachtet werden kann (K. 197. ff.).

5. Durch das Erkenntnifs des Richters auf den Tod ift auch allein eine folche Gleichheit der Strafen möglich, dafs fie dadurch der innern Bösartigkeit der Verbrecher proportionirlich werden, felbft dann, wenn es nur ein mit dem Tode zu tilgendes Staatsverbrechen (keinen Mord) betrifft. Gefetzt, dafs bei einer Empörung einige aus Pflicht zu handeln vermeinten, andere aus Privatabfichten handelten. Das höchfte Gericht habe nun das Urtheil über diefe Verbrecher fo gefprochen: ein jeder von ihnen folle die Freiheit haben, den Tod oder die Karrenftrafe zu wählen. Dann bringt es die Natur des menfchlichen Gemüths mit fich, dafs der ehrliche Mann den Tod, der Schelm aber die Karre wählt. Denn der ehrliche Mann kennt etwas, was er noch höher fchätzt, als felbft das Leben, nehmlich die Ehre. Der Schelm aber hält das Leben, fei es auch mit Schande bedeckt, immer für beffer, als gar nicht zu feyn. Der erftere ift nun ohne Widerrede weniger ftrafbar als der andere, und fo werden fie durch den über alle gleich verhängten Tod ganz proportionirlich beftraft, jener gelinde und diefer hart. Würde hingegen durchgängig auf die Karrenftrafe erkannt, fo würde der erftere zu hart und der andere zu gelinde beftraft. Ueberdem hat man nie gehört, dafs ein wegen Mordes zum Tode Verurtheilter

liege aufser der Grenze aller Wirkfamkeit des Staats, denn es fei kein Bürgerrecht, Niemand habe fein Leben in den Schutz des Staats gegeben. Alfo darf den Staatsbürger jeder andere todtfchlagen, ohne dafs der Staat davon Notiz zu nehmen braucht? Denn das Leben feiner Bürger ift ihm ja nicht in den Schutz gegeben; wie kann denn der Mord alsdann überhaupt ein Verbrechen feyn, der den Verluft der Bürgerrechte nach fich ziehen foll?

fich über die Ungerechtigkeit der Strafe befchwert hätte. Man müfste denn annehmen, dafs zwar dem Verbrecher nach dem Gefetz nicht unrecht gefchehen fei, dafs aber die gefetzgebende Gewalt im Staat diefe Art der Strafe zu verhängen nicht befugt fei (K. 200. f.).

6. So viel alfo der Mörder (fie mögen den Mord auch blofs befohlen, oder auch nur dazu mitgewirkt haben) find, fo viele müffen auch den Tod leiden. So will es die Gerechtigkeit, als Idee der richterlichen Gewalt nach allgemeinen *a priori* begründeten Gefetzen. Wenn aber die Zahl der Mitfchuldigen (*correi*, *complices*) zu einer folchen That fo grofs ift, dafs durch ihre Hinrichtung der Staat aufgelöfet werden (in den aller äufsern Gerechtigkeit entbehrenden Naturftand übergehen, oder das Gefühl des Volks durch das Spectakel einer Schlachtbank abgeftumpft werden) könnte: fo mufs es auch der Souverän in diefem Nothfall (*cafus neceffitatis*) in feiner Macht haben, den Verbrechern eine andre Strafe ftatt des Todes zuzuerkennen. Eine folche Strafe ift die Deportation, d. i. die Verbannung in eine Provinz im Auslande, wo der Verbrecher keiner Rechte eines Bürgers theilhaftig wird (K. 208.). Diefes gefchieht aber nicht nach einem öffentlichen Gefetz, fondern durch einen Machtfpruch, d. i. einen Act des Majeftätsrechts (K. 201. f.).

7. Hiervon hat nun Beccaria das Gegentheil behauptet. Diefer Marchefe Cäfar Beccaria Bonefano, ein ausgezeichneter Gelehrter zu Mailand, der den 29. Nov. 1794 ftarb, gab fchon im 27ften Jahre fein berühmtes Werk: Verbrechen und Strafen, heraus. Es erfchien zuerft italiänifch im Jahr 1764, aber es folgten in fechs Monaten noch zwei Ausgaben auf die erfte. Zur dritten Ausgabe machte der Verfaffer einige wichtige Zufätze. Ein franzöfifcher Gelehrter überfetzte

mit den Zusätzen zu dieser dritten Ausgabe das Werk ins Französische unter dem Titel: *Traité des délits et des peines. Avec des Additions de l'Auteur, qui n'ont pas encore paru en Italien.* 1766. 8. Dieser Uebersetzer änderte die ganze Anordnung des Originals, setzte aber viel dunkle Stellen ins Licht. Aus dieser französischen Uebersetzung wurde die erste deutsche gemacht, weil die italiänische Urschrift noch nicht nach Deutschland gekommen war. Sie kam heraus zu Hamburg, 1766, und war gut gerathen. Ein Jahr darauf, nehmlich 1767, erschien zu Ulm eine andere, aus dem Italiänischen selbst. Der Uebersetzer war aber der deutschen Sprache nicht mächtig, und man ist daher kaum im Stande, in dieser Uebersetzung eine Seite ohne Widerwillen zu lesen. Im Jahr 1778 gab daher der Hofrath Hommel, Prof. ordin. zu Leipzig, eine neue Uebersetzung aus dem Italiänischen, mit Anmerkungen, zu Breslau heraus. Der Uebersetzer war Phil. Jac. Fladen. Im Jahr 1782 kam heraus: *Bibliothèque philosophique du Législateur, du Politique, du Jurisconsulte; ou choix des meilleurs discours, dissertations, essais, fragmens, composés sur la législation criminelle par les plus célebres Ecrivains, en françois, anglois, italien, allemand, espagnol, etc. pour parvenir à la réforme des Loix pénales dans tous les païs, traduits et accompagnés de notes et d'observations historiques. Par J. P. Brissot de Warville. A. Berlin, T. I.* An der Spitze dieser Sammlung stehet eine neue französische Uebersetzung aus dem Italiänischen von Beccarias Werk. Endlich gab J. A. Bergk 1798 dasselbe von neuem aus dem Italiänischen übersetzt heraus, mit Anmerkungen von Diderot, mit Noten und Abhandlungen vom Uebersetzer, mit den Meinungen der berühmtesten Schriftsteller über die Todesstrafe, nebst einer Kritik derselben und mit einem Anhange über die Nothwendigkeit des Geschwornen-Gerichts und über die Beschaffenheit und die Vor-

theile desselben in England, Nordamerika und Frankreich, 2. Theile. Leipzig, gr. 8.

In diesem Werke nun, das in der Lehre von den Strafen Epoche machte, hat Beccaria, aus theilnehmender Empfindelei einer affectirten Humanität (*compassibilitas*, *compassibilite**)), die Unrechtmäſsigkeit aller Todesstrafe behauptet (§. 27 oder 28.). Er meint, das Recht, die Menschen am Leben zu strafen, sei nicht das, aus welchem die Souveränität und die Gesetze entspringen. Diese Gesetze stellen den allgemeinen Willen vor, das Resultat der Vereinigung der einzelnen Willen. Aber wer wird wohl, fragt Beccaria, dem Andern das Recht haben abtreten wollen, ihm das Leben zu nehmen? und wäre dem auch so, wie würde sich das mit der Unerlaubtheit des Selbstmords zusammenreimen? Die Todesstrafe, behauptet demnach Beccaria hiermit, kann nicht im ursprünglichen bürgerlichen Vertrage enthalten seyn; denn da hätte jeder im Volke einwilligen müssen, daſs man ihm das Leben nehmen solle, wenn er etwa einen Andern (im Volke) ermordete; diese Einwilligung wird aber Niemand geben, weil das Leben das höchste Gut ist, ohne welches man die übrigen nicht besitzen kann; und es kann sie auch Niemand geben, weil Niemand über sein Leben disponiren darf (s. Selbstmord). Allein das sind alles blo-

*) Kant ist hier gegen Beccaria nicht ungerecht gewesen, wie Bergk meint (a. a. O. S. 226.). Kant wollte hier den Beccaria ja nicht inhuman behandeln, sondern nur als erklärender Philosoph die Sache mit ihrem Namen nennen. Nun ist es Empfindelei, wenn man in dem Augenblick, da man die Gerechtigkeit der Todesstrafen beurtheilen will, von dem Zustande, worin sich der Unglückliche befindet, der sie ganz recht leidet, sich den Gesichtspunct der Beurtheilung verrücken läſst, und keine wahre, sondern affectirte Humanität, wenn man dadurch ungerecht gegen Andere wird, die durch den Verbrecher gelitten haben.

ſse Sophiſtereien und Rechtsverdrehungen, wie aus folgenden Betrachtungen deutlich hervorgehet (K. 202.).

8. Strafe erleidet Jemand nicht, weil er ſie, ſondern weil er eine ſtrafbare Handlung gewollt hat; denn geſtraft werden wollen iſt ein Widerſpruch. Sagen: ich will geſtraft werden, wenn ich Jemand ermorde, heiſst entweder: ich will das, was ich nicht will; oder es heiſst: ich unterwerfe mich den Geſetzen, unter welchen auch Strafgeſetze für Verbrecher ſeyn müſſen. Der das Strafgeſetz dictirt, iſt der heilige Geſetzgeber und alſo eine ganz andere moraliſche Perſon, als der Verbrecher, welcher es übertritt. Obgleich beide hernach in der Erſcheinung eine und dieſelbe Perſon ſind, ſo hat doch nicht dieſe Perſon als Verbrecher, ſondern als Geſetzgeber für den Verbrecher, das Geſetz dictirt. Die reine rechtlich-geſetzgebende Vernunft (*homo noumenon*) iſt es nehmlich, die den phyſiſchen Menſchen als einen allein des Verbrechens fähigen, folglich als eine andere Perſon (*homo phaenomenon*), ſammt allen übrigen in einem Bürgerverein dem Strafgeſetze unterwirft. Mit andern Worten: nicht das Volk (jeder einzelne in demſelben), ſondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit) dictirt dem Verbrecher die Todesſtrafe. Es iſt alſo nicht im bürgerlichen Vertrage (Socialcontract) das Verſprechen enthalten, ſich ſtrafen zu laſſen, und ſo über ſich ſelbſt und ſein Leben zu disponiren. Wenn der Befugniſs zu ſtrafen ein Verſprechen des Miſſethäters zum Grunde liegen müſste, ſich ſtrafen laſſen zu wollen, ſo müſste ſich der Verbrecher auch ſelbſt ſtraffällig finden, und ſo ſein eigener Richter ſeyn. Der Hauptpunct des Irrthums (πρωτον ψευδος) dieſes Sophismas beſteht darin: daſs man ſich die Rechtsbeurtheilung mit der Rechtsvollziehung in einer und der-

felben Perfon vereinigt vorftellt, und das eigene Urtheil (der Vernunft) des Verbrechers, er habe den Tod verdient, für einen Befchlufs feines Willens, er wolle fich das Leben felbft (durch die Hand des Gefetzes) nehmen, anfieht. Der Grund, dafs jede Todesftrafe, wenn fie als ein Verfprechen, fich am Leben ftrafen zu laffen, im Bürgerverein enthalten wäre, ein Selbftmord feyn würde, fällt auch fchon darum weg, weil er zu viel beweifet; denn alsdann wäre auch jede Strafe, ohne Ausnahme, ein Uebel, das man fich felbft zufügte und folglich unerlaubt, d. i. es könnten gar keine Strafen und folglich auch keine äufsere Gefetzgebung möglich feyn. Im Bürgerverein gab jeder einzelne feinen Willen darein, nicht dafs er, denn damit würde er fich für einen Verbrecher erklärt haben, fondern dafs der, welcher ein Verbrecher feyn würde, nach dem Wiedervergeltungsrecht gefetzlich, d. i. nach dem Ausfpruch des Richters, folle geftraft werden; weil ohne diefe Einwilligung gar keine äufsere Gefetzgebung und alfo kein Staat möglich feyn würde; nach dem Wiedervergeltungsrecht ift aber die Todesftrafe für gewiffe Verbrechen die einzig gerechte (K. 202. f.).

9. Es giebt zwei todeswürdige Verbrechen, von denen es zweifelhaft bleibt, ob die Gefetzgebung die Befugnifs habe, fie mit dem Tode zu beftrafen. Zu beiden Verbrechen verleitet das Ehrgefühl. Zu dem einen das der Gefchlechtsehre, zu dem andern das der Kriegsehre. Das erfte ift der mütterliche Kindesmord (*infanticidium maternale*), das andere, der Kriegsgefellenmord (*commilitonicidium*) im Duell. Da die Gefetzgebung die Schmach einer unehlichen Geburt und den Verdacht der Feigheit nicht wegwifchen kann, fo fcheint es, dafs Menfchen fich in diefen Fällen im Naturftande befinden, und die Tödtung (*homicidium*) nicht todeswürdi-

ger Mord (*homicidium dolosum*) sei. Das uneheliche Kind ist, auf der einen Seite, außer dem Gesetz (denn die Ehe ist der gesetzliche Zustand zur Kinderzeugung), mithin außer dem Schutz des Gesetzes gebohren, da der Act der Erzeugung und Geburt desselben gesetzlos ist. Es ist in das gemeine Wesen gleichsam eingeschlichen (wie Contrebande oder verbotene Waare, die, wäre es nur nicht ein Mensch, vernichtet oder über die Grenze geschafft werden muss), das gemeine Wesen kann also seine Existenz (weil es auf diese Art nicht existiren sollte) und die Vernichtung desselben (wenn es nur nicht ein Mensch wäre) ignoriren. Das Duell soll dem zum Unterbefehlshaber eingesetzten Krieger (Officier) eine mit Aufhebung des Verdachts der Feigheit verbundene Genugthuung verschaffen, geschieht dieses nun mit der Tödtung des Gegners, so geschieht diese Tödtung (wenn die Duellanten nicht gerade diese Absicht hatten, wie solche, die da sagen: einer von uns beiden muss auf dem Platze bleiben) doch ungern, und kann daher eigentlich nicht Mord (*homicidium dolosum*) genannt werden. Hier kommt also die Strafgerechtigkeit gar sehr ins Gedränge; entweder sie ist grausam und erklärt den Ehrbegriff, (der hier kein Wahn ist, sondern die Ehre als Pflicht betrifft) für nichtig; indem sie die blosse Tödtung (abstrahirt davon, dass freilich absichtliche Menschentödtung an sich ein todteswürdiges Verbrechen ist) als einen Mord straft; oder sie ist nachsichtig und nimmt von dem Verbrechen der absichtlichen Menschentödtung (denn beim Duell kann sie doch erfolgen, und die Duellanten dürfen auch nicht die Absicht haben, einander nicht zu tödten, weil dann der Flecken der Feigheit durch das Duell nicht weggewischt werden würde) die ihm angemessene Todesstrafe weg. Die Auflösung dieses Knotens ist: dass der kategorische Imperativ der Strafgerechtigkeit: die

gesetzwidrige Tödtung eines Menschen muſs mit dem Tode bestraft werden, bleibt; die Gesetzgebung selber aber (mithin die bürgerliche Verfassung) so lange noch als barbarisch und unausgebildet anzusehen ist, so lange noch von Seiten des Volks, wegen der Geschlechtsehre und Kriegsehre, der Tod für zu hart erklärt wird für eine That, die die vom Staat eingesetzte Gerechtigkeit doch ganz gerecht mit dem Tode bestrafen muſs. Die Gesetzgebung bleibt aber so lange barbarisch, als noch ein Naturstand übrig bleibt, für den Kriegsehre kein Wahn ist, und immer noch die Cultur Ehen mit dem Eintritt der natürlichen Mannbarkeit unmöglich macht. Nur dann, wenn die Gesetzgebung in Vereinigung mit der Cultur jede andere Kindererzeugung ausser der Ehe, als die im Ehebruch, unmöglich macht, kann auch der Verlust der Geschlechtsehre nicht mehr zum Kindesmord führen. Denn wer noch ausser der Ehe lebt, und der Unverehlichten durch Schwängerung ihre Geschlechtsehre raubt, der stellt sie dadurch, daſs er durch richterlichen Ausspruch für den ehelichen Vater des Kindes und den Ehemann der Geschwängerten erklärt wird, und im Fall er für die Zukunft nicht als Ehemann mit ihr leben will, doch gesetzlich für unfähig erklärt wird, ein in Ansehung ihrer Keuschheit unbescholtenes Mädchen zur Ehe zu nehmen, wieder her. Alles nach dem Wiedervergeltungsrecht: raubst du einem Mädchen die Geschlechtsehre, so raubst du sie dir selbst, und darfst folglich nur sie oder eine ausser der Ehe geschwängert gewesene ehelichen (K. 204. ff.).

10. Wie wird es aber mit den Strafen gehalten werden, die keine Erwiederung zulassen, weil sie z. B. selbst ein strafbares Verbrechen an der Menschheit überhaupt seyn würden? Auch hier heiſst es, Jeder wird durch das gestraft,

wodurch er fündigt (*per quod quis peccat, per idem punitur et idem*). So wird die Nothzüchtigung durch die Caftration eines weifsen Verfchnittenen im Serail, die Päderaftie durch die eines fchwarzen, die Beftialität durch Ausftofsung aus der bürgerlichen Gefellfchaft auf immer (weil er fich felbft der menfchlichen unwürdig gemacht) geftraft. Diefe Verbrechen heifsen darum unnatürlich (*contra naturam*), weil fie an der Menfchheit felbft ausgeübt werden; indem fie die Menfchheit entweder in unfrer eigenen oder zugleich in Anderer Perfon lädiren, f. Lafter, 15. Willkührliche Strafen aber für fie zu verhängen, ift dem Begriff einer Strafgerechtigkeit buchftäblich zuwider, indem die Gerechtigkeit der Strafe eben in der dem Verbrechen vollkommenen Angemeffenheit derfelben befteht. Nur dann kann der Verbrecher nicht klagen, dafs ihm unrecht gefchehe, wenn ihm das widerfährt, was er an Andern verbrochen hat (K. A. 15. f.).

11. Unendliche Strafe, f. Rechtfertigung, 2.

Streiten,

f. Difputiren, 2. ff.

Studirter,

Litterat, *litteratus*, *lettré*, *homme d'étude*, *homme de lettres*. Die Studirten find die, als Inftrumente der Regierung, von diefer zu ihrem eigenen Zweck (nicht eben zum Beften der Wiffenfchaften) mit einem Amte Bekleideten, welche zwar auf der Univerfität ihre Schule gemacht ha-

ben müſſen, allenfalls aber Vieles davon (was die Theorie betrifft) auch können vergeſſen haben, wenn ſie nur ſoviel, als zu Führung eines bürgerlichen Amts erforderlich iſt, übrig behalten haben. (F. 5.). Man kann dieſe Studirten auch Geſchäftsleute oder Werkkundige der Gelehrſamkeit nennen; ſie ſind von den eigentlichen Gelehrten zu unterſcheiden, welche die der Gelehrſamkeit gewidmeten Köpfe ſind, und entweder einen Theil, oder den groſsen Inbegriff der Gelehrſamkeit bearbeiten (F. 3. f.).

2. Das Amt eines Studirten bedarf, wenn es ſoll gehörig verwaltet werden, der Kenntniſs ſolcher Grundlehren, die zu irgend einem Fach der Gelehrſamkeit gehören, was aber die Praxis betrifft, nur empiriſche Kenntniſs gewiſſer Statuten. Dieſe Studirten, weil ſie als Werkzeuge der Regierung (Geiſtliche, Juſtizbeamte und Aerzte) aufs Publicum geſetzlichen Einfluſs haben, und nicht frei ſind aus eigener Weisheit, dürfen nur nach Vorſchrift von der Gelehrſamkeit öffentlich Gebrauch machen.

3. Das Studiren iſt von zweierlei Art, man ſtudirt entweder für die Schule (um der Wiſſenſchaft ſelbſt willen), oder für das Leben (um es in Geſchäften anzuwenden). Es giebt grübleriſche Wiſſenſchaften, die den Menſchen nichts nützen, und ehemals gab es Philoſophen, deren ganze Wiſſenſchaft darin beſtand, einander an Scharfſinn zu übertreffen (die Scholaſtiker), ſ. Scholaſtiker. Es giebt aber eine Art des Studirens, wo das Wiſſen ſich über die Schule hinaus erſtreckt, und man Kenntniſſe zu allgemeinem Nutzen auszubreiten ſucht. Das iſt das Studium für die Welt. Schulgerecht iſt eine Wiſſenſchaft, die der Schule gemäſs und ſtrengwiſſenſchaftlich bearbeitet iſt; dieſes iſt eine nicht

zu verachtende Vollkommenheit, denn erſt müſſen alle Wiſſenſchaften ſchulgerecht, hernach können ſie populär ſeyn. Wenn ſie populär ſind, ſo können ſie auch von Liebhabern adoptirt und genutzt werden; denn in der Welt müſſen wir immer einen populären Gebrauch von unſern Kenntniſſen machen.

Stufenleiter

der Dinge, ſ. Affinität, ff.

Subject,

ſ. Objectiv, Ich, 9. und Selbſtbewuſstſeyn, auch Subſtanz.

Subjectiv,

ſ. Objectiv, Realität, 2. und 10. ff. und Kategorie, 46.

Subjective Zwecklehre, ſ. Zweck.

Subjectiver Zweck, ſ. Zweck.

Subſiſtenz,

ſubſiſtentia, *ſubſiſtance*. Das Daſeyn der Subſtanz (C. 230.). So iſt das Daſeyn der Materie, die man Holz nennt, die Subſiſtenz derſelben. Dieſes Daſeyn beſteht nehmlich in der Nothwendigkeit, daſs demſelben ein Subject zum Grunde liegt, das ſelbſt kein Prädicat von irgend einem andern Dinge

ſeyn kann, ſondern für ſich beſteht (ſubſiſtirt) (Pr. 97.). S. Accidenz, 6.

2. Man pflegt nehmlich noch eine andre Art des Daſeyns anzunehmen, die man die Inhärenz (*inhaerentia*, *inhérence*) nennt; dieſe iſt das Daſeyn des Accidenz, des Realen an der Subſtanz. So iſt z. B. die Bewegung da, als ein Accidenz der Materie. Allein hieraus entſpringen viel Miſsdeutungen, und es iſt genauer und richtiger geredet, wenn man nur das Accidenz bezeichnet durch die Art, wie das Daſeyn einer Subſtanz poſitiv beſtimmt iſt (C. 230.). S. Accidenz, 6. und Kraft, 4.

Subſtanz,

Beharrliches, ουσια, υποστασις, *ſubſtantia*, *ſubſtance*. Das Subſtrat alles Realen (d. i. zur Exiſtenz der Dinge Gehörigen) oder dasjenige Reale, was als Subſtrat alles Wechſels immer daſſelbe bleibt (C. 225.), z. B. die Materie des Holzes; dieſe Materie bleibt, wenn auch das Holz verbrannt wird, nur iſt ſie dann nicht mehr Materie des Holzes, ſondern, da ſie nun andere Beſtimmungen erhalten hat, Materie der Kohle, des Rauchs, der Aſche u. ſ. w. Das heiſst, die Veränderungen, die mit der Subſtanz vorgehen, ſind bloſs der Wechſel ihrer Beſtimmungen, ſ. Accidenz und Beſtimmung. Die Subjecte der kategoriſchen Urtheile bezeichnen jedesmal Subſtanzen, z. B. das Holz iſt brennbar; zuweilen ſind es aber nur logiſche Subſtanzen, d. i. ſolche, die eigentlich Accidenzen, d. i. Beſtimmungen der Subſtanz (C. 229.) ſind, aber durch Abſtraction als Subſtanzen gedacht werden, z. B. die Brennbarkeit hat Grade, die Bewegung iſt ſchnell. Die Brennbarkeit iſt nehmlich ein Accidenz, denn es betrifft die Art, wie eine Subſtanz (die Materie

des Holzes) da iſt oder exiſtirt (C. 229.), wird aber hier als etwas für ſich beſtehendes gedacht oder ihm ein beſonderes Daſeyn beigelegt (C. 225.). S. Accidenz, 1. f. Das Wort Subſtanz (ὑποστασις, *ſubſtantia*) iſt eine ſymboliſche Hypotypoſe, und bezeichnet, eigentlich genommen, eine Unterlage, einen Träger, alſo hier, wie Locke (*Eſſ. phil. con. l'Entend. hum. liv. I. c.* 3. §. 18) ſich ausdrückt, den Träger (*ſubſtratum, ſoutien*) der Accidenzen (U. 257.).

2. Der Begriff der Subſtanz iſt ein Stammbegriff des reinen Verſtandes (eine Kategorie), nehmlich ein ſolcher, ohne welchen wir nicht kategoriſch, ja gar nicht urtheilen könnten. Hätte unſer Verſtand nicht die angebohrne Anlage, Vorſtellungen als ein Subſtrat des Realen oder das durch poſitive Beſtimmungen *) Beſtimmbare (Subſtanzen) zu denken, ſo könnten wir nicht Objecte, welche in den Urtheilen das Subject ausmachen, zu den Prädicaten denken. S. Kategorie.

3. Subſtanzen können aber nur ſolche Dinge ſeyn, welche wir wahrnehmen können, und dieſe müſſen Subſtanzen ſeyn. Ueberſinnliche Dinge ſind nicht in der Zeit, weil ſie nicht in und durch den innern Sinn, deſſen Form die Zeit iſt, vorgeſtellt werden. Daher laſſen ſie ſich als Subſtrate des Realen denken, weil ſich ein jedes Ding als ein Subject denken läſst, von dem ſich Prädicate ausſagen laſſen, ohne daſs man dabei an die Zeit denken darf. Allein dann iſt auch nur von logiſcher Exiſtenz im Verſtande die Rede;

*) Denn negative Beſtimmungen drücken nur das Nichtſeyn von etwas an der Subſtanz aus (C. 229.).

nehmlich davon, daſs kein Widerſpruch entſtehet, wenn wir zu Prädicaten Behufs eines Urtheils etwas als ein Subject denken, der Gegenſtand mag ſinnlich oder überſinnlich ſeyn. Wird aber für Accidenzen eine Subſtanz ſo gedacht, daſs damit zugleich behauptet wird, die Subſtanz exiſtire auch auſser dem innern Sinn, welches die Subſtanz erſt von einem bloſs logiſchen Subject unterſcheidet, ſo muſs die Subſtanz etwas Beſtändiges und immer Fortdauerndes (*conſtans et perdurabile*) ſeyn. Etwas iſt beſtändig oder dauert fort, heiſst aber, es befindet ſich in jeder zukünftigen Zeit, folglich exiſtirt es in der Zeit, und iſt alſo ein ſinnlicher, und kein überſinnlicher Gegenſtand. Daher hat auch ſchon Auguſtinus bemerkt, daſs kein Prädicament des Ariſtoteles, dergleichen Subſtanz eines iſt, auf Gott anwendbar ſei (ſ. Accidenz, 5.*) C. 186.).

4. Wir ſehen, der reine Verſtandesbegriff Subſtanz läſst ſich, vermittelſt der Anſchauung der Zeit, bloſs auf den empiriſchen Stoff der Erfahrung, zum Behuf der Erfahrungserkenntniſs anwenden. Eine ſolche vermittelnde Vorſtellung, welche die Anwendung der Kategorie auf die empiriſche Anſchauung möglich macht, um ſie durch Begriffe zu beſtimmen, heiſst ein transſcendentales Schema. S. Schema. Das Schema der Subſtanz iſt nun die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorſtellung deſſelben, als eines Subſtratum (zum Grunde Liegenden) der empiriſchen Zeitbeſtimmung überhaupt, welches alſo bleibt, indem alles andere an ihm wechſelt. Die Zeit nehmlich verläuft nicht, ſondern in ihr verläuft das Daſeyn des Wandelbaren, d. i. der Accidenzen. Der Zeit alſo, die ſelbſt unwandelbar und bleibend iſt, correſpondirt in der Erſcheinung dies Unwandelbare im Daſeyn, d. i. die Subſtanz, als beharrliches Bild der Sinnlichkeit, und bloſs an ihr

kann die Folge und das Zugleichſeyn der Erſcheinungen der Zeit nach beſtimmt werden. Laſſen wir alſo die Beharrlichkeit (welche ein Daſeyn zu aller Zeit iſt) weg, ſo bleibt uns zum Begriff der Subſtanz nichts übrig, als die logiſche Vorſtellung vom Subject. Dieſe vermeint man nun dadurch zu realiſiren, daſs man ſich etwas vorſtellt, welches bloſs als Subject (ohne wovon ein Prädicat zu ſeyn) ſtatt finden kann. Allein es fehlt uns gänzlich an der Kenntniſs der Bedingung, unter welcher ein Ding bloſs Subject ſeyn kann. Es läſst ſich auch gar nichts weiter aus dem Urtheil: Subſtanz iſt dasjenige, was nur als Subject exiſtirt (Pr. 36.) machen, und nicht die mindeſte Folgerung daraus ziehen, nicht etwa z. B. der Satz: alles, was in den Dingen Subſtanz iſt, das iſt beharrlich (Pr. 37.), oder das denkende Ich iſt, weil es im Denken immer Subject iſt, ein für ſich beſtehendes Weſen (eine Subſtanz), ſ. Ich, 13. Die Beharrlichkeit kann daher niemals aus dem bloſsen Begriffe einer Subſtanz für ein Ding an ſich, ſondern nur zum Behuf der Erfahrung bewieſen werden. Man darf nur den Verſuch anſtellen, ob man ſich ein ſolches Beharrliche ohne Anſchauung der Zeit denken könne. Oder man verſuche es, zu beweiſen, daſs ein überſinnliches Ding darum ein durchaus beharrliches Daſeyn habe, weil man ſich daſſelbe bloſs als Subject (nicht als Prädicat eines andern Dinges) denken kann (Pr. 137. C. 183. 300. 553. M. I, 202.). S. Accidenz, 5., Analogie der Subſtanzialität, Handlung und Entſtehen, 2. ff.

5. Ein Philoſoph wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? er antwortete: ziehe von dem Gewicht des verbrannten Holzes das Gewicht der übrig bleibenden Aſche ab, ſo haſt du das Gewicht des Rauchs. Er ſetzte alſo als unwiderſprechlich voraus: daſs die Materie (Subſtanz) ſelbſt im

Feuer nicht vergehe, ſondern nur die **Form** derſelben eine Abänderung erleide. Eben ſo war der Satz: **aus nichts wird nichts**, nur ein anderer Folgeſatz aus dem Grundſatze der Beharrlichkeit, oder vielmehr des **immerwährenden Daſeyns** (**Subſiſtenz**) des eigentlichen Subjects an den Erſcheinungen. Denn, wenn dasjenige an der Erſcheinung, was man **Subſtanz** nennen will, das eigentliche Subſtratum aller Zeitbeſtimmung ſeyn ſoll, ſo muſs ſowohl alles Daſeyn in der vergangenen, als das der künftigen Zeit daran einzig und allein beſtimmt werden können. Daher können wir einer Erſcheinung nur darum den Namen **Subſtanz** geben, weil wir ihr Daſeyn **zu aller Zeit** vorausſetzen. Durch das Wort **Beharrlichkeit** wird das nicht wohl ausgedrückt, indem dieſes mehr auf **künftige** Zeit geht; **Subſtanz** drückt hingegen das Daſeyn **zu aller Zeit** aus. Indeſſen iſt die innere Nothwendigkeit **zu beharren** doch mit der Nothwendigkeit **immer geweſen zu ſeyn** unzertrennlich verbunden, daher kann man den Ausdruck: die **Beharrlichkeit der Subſtanz** beibehalten. **Aus nichts kann nichts werden, und nichts kann zu nichts werden** (*gigni de nihilo nihil, in nihilum nil poſſe reverti*), waren bei den Alten zwei **unzertrennliche** Sätze. Jetzt trennt man ſie aus Miſsverſtand bisweilen, weil man ſie von **Dingen an ſich** verſteht. Da glaubt man denn mit Recht, daſs der erſtere der Abhängigkeit der Welt, ihrer Subſtanz nach, von einer oberſten Urſache entgegen ſeyn dürfte. Dieſe Beſorgniſs iſt aber unnöthig, denn es iſt hier nur von den **Erſcheinungen** im Felde der **Erfahrung** die Rede, deren **Einheit** niemals möglich ſeyn würde, wenn wir **neue** Dinge, der **Subſtanz** nach, wollten entſtehen laſſen. Denn alsdann fiele dasjenige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorſtellen kann, nehmlich die **Identität** des Subſtratum. S. **Beharrlichkeit**; **Beſtimmung**, 2.;

Folge, 5. ff. u. Subſiſtenz.; Accidenz, 6. ff. und Anfangen.

6. Die Lehre von der Subſtanz iſt immer als eine der ſchwerſten in der Metaphyſik angeſehen worden. Die meiſten Erklärungen, die man von derſelben gegeben hat, haben ihre Schwierigkeiten gefunden. Dieſes rührte theils daher, daſs man ſie, als eine Kategorie, nicht real definiren kann, ſ. 4.; theils daher, daſs man ſie auf überſinnliche Gegenſtände, z. B. Gott, die Welt, die Seele u. ſ. w. anwandte; theils daſs man den Urſprung mancher Vorſtellungen nicht kannte, und daher auf die Schwierigkeiten fiel, ob man Raum, Zeit, Kräfte u. ſ. w. als Subſtanzen oder Accidenzen anſehen ſollte.

7. Materielle Subſtanz iſt dasjenige im Raume, was für ſich (d. i. abgeſondert von allem andern, was auſser ihm im Raume exiſtirt) beweglich iſt (N. 42), ſ. Leben. Materie iſt das Subject alles deſſen, was im Raume zur Exiſtenz der Dinge gezählt werden mag, alles Reale im Raume iſt immer ein Prädicat der Materie. Auſser der Materie kann ſonſt kein Subject gedacht werden, als etwa der Raum ſelbſt, nach Clarke's Vorſtellung. Der Raum iſt aber weder Subſtanz noch Accidenz, ſondern eine Anſchauung, deren Begriff noch gar nichts Exiſtirendes, ſondern bloſs die nothwendigen Bedingungen der äuſseren Relation möglicher Gegenſtände äuſserer Sinne enthält. Alſo iſt in demſelben allein die Materie, als das Bewegliche im Raume, die Subſtanz in der Erſcheinung (*ſubſtantia phaenomenon*). Aber eben ſo werden auch alle Theile derſelben Subſtanzen heiſsen müſſen. Hierunter ſind freilich ſolche Theile der Materie zu verſtehen, die ſelbſt Subjecte und nicht bloſs Prädicate von andern Materien, mithin ſelbſt wiederum Materie ſind. Sie ſind aber ſelbſt Subjecte, wenn

ſie für ſich beweglich und alſo auch auſser der Verbindung mit andern Nebentheilen etwas im Raum exiſtirendes ſind; ſo wird die Materie immer wieder in Theile zertheilt, die wieder Materie ſind. Alſo iſt die eigene Beweglichkeit der Materie oder irgend eines Theils derſelben zugleich ein Beweis dafür, daſs dieſes Bewegliche und ein jeder bewegliche Theil deſſelben Subſtanz ſei (N. 42. f.), ſ. Cörper, 5. und Materie, 3. Dieſelbe Beſchaffenheit, wie mit dem Raum, hat es auch mit der Zeit, die eben ſo wenig eine Subſtanz iſt. Ob Kräfte Subſtanzen ſind, davon ſ. Kraft, 4.

8. Es iſt ferner die Frage (ſ. 3.), ob man die Realität einer Subſtanz, als überſinnliches, d. i. bloſses Verſtandesweſen, ſichern könne. Bei ſolchen Weſen muſs aber alles Bewuſstſeyn wegfallen, welches auf Zeitbedingungen beruht. Mithin muſs dabei von jeder Folge des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen, ſammt dem ganzen Geſetze der Continuität des veränderten Gemüthszuſtandes abſtrahirt werden. Nun nehme man, dieſer Forderung gemäſs, den Begriff vom Menſchen weg (in welchem ſchon der Begriff eines Cörpers enthalten iſt). Man nehme ferner den Begriff von Vorſtellungen weg, deren Daſeyn in der Zeit beſtimmbar iſt. Mithin nehme man alles weg, was Bedingungen der äuſsern ſowohl als innern Anſchauung enthält; denn das muſs man thun, wenn man den Begriff der Subſtanz als reine Kategorie, d. i. als ſolche, die allenfalls auch zum Erkenntniſs des Ueberſinnlichen dienen könnte, ihrer Realität nach ſichern will. Dann bleibt aber vom Begriff der Subſtanz nichts anders übrig, als der eines Etwas, deſſen Exiſtenz nur als die eines Subjects, nicht aber eines bloſsen Prädicats von einem andern, gedacht werden muſs. Aus dieſem Begriff kann man nun ſchlechterdings kein Erkenntniſs von dem ſo

beſchaffenen Dinge herausbringen, ſogar nicht einmal, ob eine ſolche Beſchaffenheit (nehmlich die, daſs etwas ein abſolutes Subject ſei) auch nur möglich ſei (d. i. ob es irgend Etwas geben könne, woran ſie angetroffen werde). Nur empiriſche Anſchauung kann uns den Fall der Anwendung dieſes Begriffs geben (E. 73. f. C. 149.). S. Leibnitz, S. 851. Noch weniger kann man daraus ſchlieſsen, daſs ein ſolches Ding beharrlich ſei. Es iſt in der That merkwürdig, daſs die Metaphyſiker vor Kant nie einen Beweis für den Grundſatz der Beharrlichkeit geſucht haben (ſ. Analogie der Subſtantialität). Dies rührt ohne Zweifel von der Unmöglichkeit, dieſen Beweis aus dem Begriff der Subſtanz zu führen. Der gemeine Verſtand, der ohne dieſen Grundſatz keine Vereinigung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung möglich fand, erſetzte ihn durch ein Poſtulat. Denn aus der Erfahrung ſelbſt konnte er dieſen Grundſatz nimmermehr ziehen, theils weil ſie die Subſtanzen nicht dem Raum und der Zeit nach ins Unendliche verfolgen kann, theils weil der Grundſatz Nothwendigkeit enthält, die jederzeit das Zeichen eines Princips *a priori* iſt. Das Geſetz der Beharrlichkeit der Subſtanzen findet nur zum Behuf der Erfahrung ſtatt, und kann daher nur von Dingen gelten, ſofern ſie in der Erfahrung erkannt, und mit andern verbunden werden ſollen (Pr. 138 *). f.).

9. In Beziehung auf praktiſche Grundſätze *a priori* aber kann der Begriff der Subſtanz, von einem überſinnlichen Dinge oder Noumen gebraucht, allerdings objective Realität in Anſehung der reinen praktiſchen Beſtimmungen der Vernunft bekommen. Die Möglichkeit eines Dinges, was bloſs als Subject, und nicht immer wieder als Prädicat von einem andern, exiſtiren könne, muſs zwar allerdings zu einem theoretiſchen Erkenntniſs deſ-

ſelben durch eine dieſem Begriffe correſpondirende Anſchauung belegt werden. Denn dieſer Erkenntniſs würde, ohne dies, keine objective Realität beigelegt, mithin kein Erkenntniſs eines ſolchen Gegenſtandes zu Stande gebracht werden. Allein, wenn der Begriff der Subſtanz nicht ein conſtitutives, ſondern bloſs regulatives Princip des Gebrauchs der Vernunft abgeben ſoll (wie dieſes allemal der Fall mit der Idee eines Noumens iſt): ſo kann er auch als bloſse logiſche Function von einem Noumen (von deſſen Begriff die reale Möglichkeit unerweislich iſt) ſeinen in praktiſcher Abſicht unentbehrlichen Gebrauch für die Vernunft haben. Denn alsdann gilt der Begriff der Subſtanz nicht als ein objectiver Grund der Möglichkeit des Noumens, ſondern als ein ſubjectives Princip, des theoretiſchen oder praktiſchen Gebrauchs der Vernunft, in Anſehung der Phänomene (E. 74. f.).

10. Die Kategorie der Subſtanz mit ihren Accidenzen ſchickt ſich nicht zu einer transſcendentalen Idee, d. i. die Vernunft hat keinen Grund, in Anſehung ihrer, regreſſiv auf Bedingungen zu gehen. Denn das der Subſtanz Inhärirende, die Accidenzen, ſind einander coordinirt, und machen keine Reihe aus. In Anſehung der Subſtanz aber ſind ſie derſelben auch eigentlich nicht ſubordinirt, ſondern die Art ſelbſt, wie die Subſtanz exiſtirt. Was hierbei noch ſcheinen könnte, eine Idee der transſcendentalen Vernunft zu ſeyn, wäre der Begriff vom Subſtantialen. Allein dieſer bedeutet den Begriff von einem ſubſiſtirenden Gegenſtande überhaupt, ſofern man an ihm bloſs das transſcendentale Subject ohne alle Prädicate denkt, ſo iſt das Subſtantiale eigentlich nicht das abſolut letzte Glied einer Reihe, wie das jederzeit iſt, was durch eine Idee der transſcendentalen Vernunft gedacht wird. Eben daſſelbe gilt

auch von Subſtanzen in Gemeinſchaft (Wechſelwirkung) (C. 441. M. I, 493). Allein ſieht man das Subſtantiale als das abſolute Letzte an, welches man in Gedanken hat, wenn man das, was in der Natur für Subſtanz gehalten wird, doch immer wieder für ein Accidenz erkennen muſs, ſo iſt es wirklich eine transſcendentale Idee, wie auch Kant ſelbſt anerkennt. Man hat nehmlich ſchon längſt angemerkt, daſs uns zu allen Subſtanzen das eigentliche Subject, nehmlich das unbekannt ſei, was übrig bleibt, nachdem alle Accidenzen (Prädicat), in Gedanken, abgeſondert worden, das iſt, das Subſtantiale. Es iſt aber hierbei wohl zu merken, daſs der menſchliche Verſtand darüber nicht in Anſpruch zu nehmen iſt. Aber wohl iſt er darüber in Anſpruch zu nehmen, daſs er dieſes Subſtantiale als eine bloſse Idee zu erkennen verlangt, gleich als wäre es ein gegebener Gegenſtand. Die reine Vernunft fordert, daſs wir zu jedem Prädicate eines Dinges ſein ihm zugehöriges Subject, zu dieſem aber (welches nothwendigerweiſe wiederum nur Prädicat iſt) fernerhin ſein Subject und ſo forthin ins Unendliche (oder ſo weit wir reichen) ſuchen ſollen. Folglich können wir nie zu einem abſolut letzten Subſtantiale gelangen. Wir ſollen nichts, wozu wir gelangen können, für ein abſolut letztes Subject halten. Wenn unſer Verſtand auch noch ſo tief eindränge, ſelbſt wenn ihm auch die ganze Natur aufgedeckt würde, ſo würden wir doch ein ſolches abſolutes Subſtantiale niemals denken können. Denn die ſpecifiſche (eigenthümliche) Natur unſeres Verſtandes beſteht darin, alles discurſiv, d. i. durch Begriffe, mithin durch lauter Prädicate zu denken, wozu alſo das abſolute Subject jederzeit fehlen muſs. Daher ſind alle reale Eigenſchaften der Cörper lauter Accidenzen, ſogar die Undurchdringlichkeit. Denn auch die Undurchdringlichkeit müſ-

ſen wir uns als die Wirkung einer Kraft vorſtellen, dazu uns das Subject fehlt, d. i. die Subſtanz, welche dieſe Kraft hat; obwohl es die Undurchdringlichkeit iſt, durch welche es möglich wird, die Materie für eine Subſtanz zu erkennen (Pr. 134. f.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl II. Th. I. Abth. I. Buch II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 149. — II. Buch. I. Hauptſt. S. 183 — 186. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 224. ff. — III. Hauptſt. S. 300. — II. Abth. II. B. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 441. IX. Abſchn. S. 553.

Lambert. Architectonik, 20. Hauptſt. §. 613. ff. II. B. S. 253. ff.

Subſtrat,

ſ. Subſtanz, 1., Analogie der Subſtanzialität, 3. Das überſinnliche Subſtrat der Natur iſt die Idee von einem Weſen an ſich, das den Grund des Zufälligen in den Erſcheinungen enthält, und von dem wir nichts bejahend beſtimmen können, ſ. Subſtanz, 10. und Stoff (U. 374.). Die Zeit iſt das Subſtrat der Erſcheinungen, heiſst, ſie iſt die beharrliche Form der innern Anſchauung. Die innern Anſchauungen, und mit ihnen auch die äuſsern, die nichts anders als Affectionen unſers Gemüths ſind, ſind in ſtetem Wechſel. Dieſer Wechſel aber gehet in der Zeit vor, welche beharret, indem alles übrige, was nicht zugleich in derſelben iſt, auf einander folget. Sie iſt alſo das, was den Anſchauungen die Form des Daſeyns, des Zugleichſeyns, des Nacheinanderſeyns, des Beharrens u. ſ. w. giebt. Man kann ſich alſo die Zeit als das Beharrliche vorſtellen, deſſen Accidenzen die Erſcheinungen ſind. Da nun die Zeit ſelbſt aber nicht wahrgenommen werden kann, ſo muſs an den Gegenſtänden der Wahrnehmung, d. i. an den

Erſcheinungen, das Subſtrat anzutreffen ſeyn, welches die Zeit vorſtellt; d. i. es muſs in den Erſcheinungen etwas ſeyn, was beharret, indem alles andere an ihm wechſelt, und was die beharrende Zeit repräſentirt, und das iſt die Subſtanz (C. 224. f.).

Subtilität,

ſubtilitas, *ſubtilité*. Bemerkung der kleinſten Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten (A. 123.). Das Vermögen dazu heiſst Scharfſinn, ſ. Scharfſinn; und bringen dieſe Bemerkungen die Erkenntniſs nicht weiter, ſo heiſsen ſie leere Spitzfindigkeiten, ſ. Spitzfindigkeit.

Succeſſion,

Aufeinanderfolge, ſ. Folge. Die ſubjective Succeſſion iſt diejenige Succeſſion, da ich die Apprehenſion oder Auffaſſung des Mannigfaltigen in der Erſcheinung beliebig anſtelle, ſo daſs ich ſie auch in einer andern Ordnung anſtellen könnte, z. B. wenn ich ein Haus von oben nach unten, oder von der Rechten nach der Linken, oder umgekehrt betrachte. Die objective Succeſſion iſt diejenige Succeſſion, die in einer ſolchen Ordnung des Mannigfaltigen der Erſcheinung beſtehet, nach welcher die Apprehenſion des einen (was geſchieht) auf die des andern (was vorhergeht) nach einer Regel folgt. Wenn alſo zwei Zuſtände nach einander aufgefaſst werden, ſo folgen ſie in meiner Vorſtellung auf einander, dieſe Succeſſion iſt ſubjectiv oder nur für mich gültig, geſchieht nur in meiner Vorſtellung, wenn ſie beliebig iſt, und ich z. B. die Ordnung auch umkehren

kann; ſie iſt aber objectiv oder allgemein gültig, geſchieht in Aller Vorſtellung, wenn ſie nach einer Regel geſchieht, welche macht, daſs ich die beiden Zuſtände nicht anders als in dieſer Ordnung auffaſſen kann. Z. B. wenn ich ein Schiff den Strom hinab treiben ſehe, ſo kann ich nicht machen, daſs ſich die Auffaſſung umkehrt, und das Schiff nach meinem Belieben (bloſs durch eine andre Auffaſſung) auch den Strom hinauf fährt (C. 238. M. I, 279.).

2. Wir legen alſo die Succeſſion dem Object bei, oder ſagen, daſs ſie im Gegenſtande oder objectiv ſei, und unterſcheiden ſie von der Succeſſion im Subject oder der, die in uns oder ſubjectiv iſt, wenn derſelben eine uns zur Auffaſſung nach einer beſtimmten (dieſer und keiner andern) Ordnung nöthigende Regel zum Grunde liegt. Ja dieſe Nöthigung iſt es eigentlich, was die Vorſtellung einer Succeſſion im Object (objectiven Succeſſion) allererſt möglich macht (C. 241. M. I, 284.). S. Analogie der Urſache und Wirkung, 2. S. 171.

3. Die Nothwendigkeit in der Succeſſion der Zeit iſt auch das einzige Kennzeichen in der Erfahrung, daſs etwas die Wirkung wovon ſei, weil nehmlich die Urſache mit ihrer Cauſalität nothwendig vorhergeht, aber nicht darauf folgen kann. Das Glas iſt durch die anziehende Kraft in der Oberfläche ſeiner innern Seiten die Urſache von dem Steigen des Waſſers über ſeine Horizontalfläche. Nun ſind beide Erſcheinungen, das Waſſer im Glaſe und das Steigen deſſelben über ſeine Horizontalfläche, zugleich; denn ſobald man das Waſſer mit dem Glaſe aus einem gröſsern Gefäſse ſchöpft, ſo ſteigt das Waſſer auch an den Wänden des Glaſes über die Horizontalfläche. Aber eben die Nothwendigkeit in der Zeitfolge, daſs ich es nicht auch umkehren kann, und das Waſſer kann

ſteigen laſſen, ehe es an die Wände des Glaſes kömmt, iſt das Kennzeichen, daſs das Steigen eine Wirkung der anziehenden Kraft der Wände des Glaſes iſt (C. 249. M. I, 292.).

Sünde,

ſ. Hang, 15.

Supernaturaliſt,

ſupernaturaliſta, ſupernaturaliſte. Ein reiner Supernaturaliſt in Glaubensſachen iſt der, der den Glauben an eine übernatürliche göttliche Offenbarung zur allgemeinen Religion für nothwendig hält. Er hat den Namen davon, daſs er behauptet, der Menſch könne die ihm nöthige Religion nicht hinlänglich aus der Natur ſchöpfen (R. 232.), ſ. Rationalismus, 5. Ein ſolcher reiner Supernaturaliſt iſt jeder Anhänger des Orthodoxismus (Orthodoxiſt), ſ. Religion, 7.

2. Der reine Supernaturaliſt in Glaubensſachen hält ſich nicht innerhalb der Schranken der menſchlichen Einſicht. Er behauptet die innere Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung, worüber doch kein Menſch etwas ausmachen kann. Er behauptet eigentlich das Gegentheil von dem reinen Rationaliſten in Glaubensſachen, beide überſchreiten die Grenzen ihrer Befugniſs, der eine maſst ſich an, zu wiſſen, daſs es keine Offenbarung geben könne, der andere, daſs es eine geben müſſe. S. Naturaliſt, 3. (R. 232.).

Superſtition,

ſ. **Aberglaube**, **Religion**, 4. und **Afterdienſt.**

Supponiren,

annehmen, **vorausſetzen**, ſ. **Vorausſetzen.**

Symbol,

ſymbolum, *ſymbole.* **Die Geſtalt eines Dinges** (Anſchauung), **ſofern ſie nur zu einem Mittel der Vorſtellung durch Begriffe dient** (A. 106.). Das Erkenntniſs durch Symbole heiſst ein **ſymboliſches Erkenntniſs** (*cognitio ſymbolica*, *connoiſſance ſymbolique*) oder auch ein **figürliches Erkenntniſs** (*cognitio ſpecioſa*, *connoiſſance ſpecieuſe*). So iſt die **Streitaxt begraben ein Symbol vom Friede machen**, und **alle unſere Erkenntniſs** von Gott, als einem **überſinnlichen** Weſen, iſt bloſs **ſymboliſch**, weil **Verſtand**, **Wille**, u. ſ. w. nicht **directe**, ſondern nur **indirecte** Darſtellungen der Begriffe von göttlichen Eigenſchaften ſind, indem ſie uns nicht darſtellen, wie Gott wirklich beſchaffen iſt, ſondern wie wir ihn uns vermittelſt einer Analogie mit dem Menſchen denken müſſen, ſ. **Darſtellung**, 7. und **Erkenntniſs.** Vom **Intelligibeln** giebt es nehmlich für den Menſchen keine **Anſchauung**, ſondern bloſs **ſymboliſche** Erkenntniſs. Denn alle unſere Anſchauung iſt an ein Princip der **Form** gebunden, nach der allein etwas unmittelbar, oder als **Einzelnes** (**Individuum**) vom Gemüthe angeſchauet und *in concreto* erkannt werden kann.

Das formale Princip unſerer Anſchauung aber (Raum und Zeit) iſt die Bedingung, unter der etwas Gegenſtand unſerer Sinne ſeyn kann, und iſt folglich kein Mittel zur intelligibeln Anſchauung. Ueberdem kommt die Materie aller unſerer Erkenntniſs bloſs von den Sinnen, während das Noumenon (Intelligibele) durch keine aus der Empfindung genommene Vorſtellung gedacht werden kann. Ein intelligibeler Begriff alſo iſt, als ein ſolcher, leer von allen *datis* der menſchlichen Anſchauung. Eine Anſchauung unſers Gemüths nehmlich beruht immer auf einem Leiden, und iſt darum auch nur unter der Bedingung möglich, daſs Etwas unſere Sinne rühre. Eine göttliche Anſchauung hingegen, die, als Princip der Dinge, dieſe nicht vorausſetzt (*principium eſt, non principiatum*), iſt unabhängig von Eindrücken und der Urquell aller Anſchauung, aber kann daher nur intellectuell ſeyn, eine Anſchauung, von der wir uns keinen Begriff machen können (S. III. §. 10.).

2. Charaktere ſind noch nicht Symbole, z. B. die Charaktere der Algebra ſind keine Symbole, ob ſie wohl auch ſinnliche Zeichen ſind, ſ. Darſtellung, 6. Charaktere können nehmlich auch bloſs mittelbare (indirecte) Zeichen ſeyn, die an ſich nichts bedeuten, ſondern nur durch Beigeſellung auf Anſchauungen und durch dieſe auf Begriffe führen, Symbole aber ſind wirkliche Geſtalten der Dinge, d. i. die Anſchauungen ſelbſt. Daher muſs die ſymboliſche Erkenntniſs nicht der intuitiven, ſondern der discurſiven entgegengeſetzt werden, in welcher letztern das Zeichen (*character, charactère*), z. B. das Wort, den Begriff nur als Wächter (*cuſtos, garde*) begleitet, damit uns der Begriff nicht wieder verloren geht, ſondern wieder vorgeſtellt werden kann. Das ſymboliſche iſt alſo nicht dem intuitiven (durch ſinnliche Anſchauun-

gen), ſondern dem intellectuellen (durch Begriffe), entgegengeſetzt. Symbole ſind bloſs Mittel des Verſtandes, aber nur indirect, durch eine Analogie mit gewiſſen Anſchauungen zu erkennen (A. 106. f.). S. Darſtellung, 6.

3. Wer ſich immer nur ſymboliſch ausdrücken kann, hat noch wenig Begriffe des Verſtandes, und die ſo oft bewunderten lebhaften Vorſtellungen der Wilden (bisweilen auch der vermeinten Weiſen in einem noch rohen Volk) in ihren Reden iſt bloſse Armuth an Begriffen und daher auch an Wörtern. Und in der That haben die alten Geſänge, vom Homer an bis zum Oſſian, oder vom Orpheus an bis zu den Propheten, das Glänzende ihres Vortrags bloſs dem Mangel an Begriffen und Wörtern zu verdanken (A. 107.).

4. Die wirklichen, den Sinnen vorliegenden Welterſcheinungen (mit Schwedenborg) für bloſses Symbol einer im Rückhalt verborgenen intelligibeln Welt ausgeben, iſt Schwärmerei. Aber in den Darſtellungen der zur Moralität gehörigen Begriffe (Ideen genannt) das Symboliſche vom Intellectuellen (Gottesdienſt von Religion) zu unterſcheiden, iſt Aufklärung. Denn die Moralität macht das Weſen der Religion aus, gehört mithin zur reinen Vernunft, und muſs alſo von der Hülle wohl unterſchieden werden. Wollte man dieſe einige Zeit hindurch nützliche und nöthige Hülle für die Sache ſelbſt halten, ſo würde man das Ideal der reinen praktiſchen Vernunft, einen moraliſchen Gott, gegen ein Idol vertauſchen und den Endzweck verfehlen. Daſs alle Völker der Erde mit dieſer Vertauſchung angefangen haben, und daſs man die heiligen Schriften buchſtäblich auslegen müſſe, wenn man wiſſen will, was die Verfaſſer derſelben bei der Abfaſſung derſelben ſelbſt gedacht haben, iſt nicht zu

ſtreiten. Denn es würde unredlich gehandelt ſeyn, ihre Worte zu verdrehen, wenn man ſie in dieſem Fall ſymboliſch auslegen, d. i. dem directen Sinn einen indirecten unterlegen wollte. Wenn es aber nicht bloſs um die Wahrhaftigkeit des Lehrers, ſondern auch und zwar weſentlich um die Wahrheit der Lehre zu thun iſt, ſo kann und ſoll man dieſe als bloſse ſymboliſche Vorſtellungsart auslegen. Denn ſonſt würde der intellectuelle Sinn, der den Endzweck ausmacht, verloren gehen, und eingeführte Förmlichkeit und Gebräuche würden die praktiſchen Ideen verdrängen (A. 107.). S. übrigens Darſtellung, 5. ff. und Zeichen, auch Auslegung.

Symboliſche,

Conſtruction, ſ. Darſtellung, 5, b. ff. und Conſtruiren, 9.

Sympathie,

ſympathia, *ſympathie*. Dieſes Wort bezeichnet ein Gefühl. Es iſt das Mitgefühl der Traurigkeit, über die Uebel, welche das Schickſal über andere Menſchen verhängt (U. 127.). Dahingegen heiſst das Mitgefühl der Traurigkeit, über die Uebel, welche die Menſchen ſich ſelbſt anthun, Antipathie in Grundſätzen. Die letztere beruhet auf Ideen der praktiſchen Vernunft, und iſt erhaben, die erſtere kann allenfalls nur für ſchön gelten (U. 127.). S. Mitgefühl.

Symptom,

ſ. Leidenſchaft, 10.

Syncretismus,

s. Kirchenglaube, 5. d. und Latitudinarier, 2.

Synthesis,

Verknüpfung, s. Kategorie, 4. ff. und 44. ff., Zusammensetzung, Verbindung und synthetisches Urtheil.

1. der Apprehension, s. Apprehension.

2. der Recognition, s. Anschauung, 11.

3. der Reproduction, s. Apprehension, 4.

4. Figürliche Synthesis (*synthesis speciosa*, *synthèse specieuse*), s. Kategorie, 53. und Einbildungskraft, 2, f. 5.

5. Intellectuale Synthesis, Verstandesverbindung der Apperception (*synthesis intellectualis*, *synthese intellectuelle*), s. Einbildungskraft, 3. ff. Die intellectuale transscendentale Synthesis ist eine Synthesis aus lauter Begriffen *a priori* (C. 747). Sie ist eine eigenthümliche Synthesis der Philosophie, die der Mathematik so wenig möglich ist, als die figürliche der Philosophie. Diese intellectuale Synthesis betrifft aber nicht ein individuelles Ding, sondern ein Ding überhaupt, d. i. es ist die Synthesis der Bedingungen des Verstandes, unter welchen die Wahrnehmung eines Dinges zur möglichen Erfahrung gehören kann (C. 747. M. I, 866.).

6. Mathematische Synthesis (*synthesis mathematica*, *synthèse mathématique*), die Synthesis durch die Kategorien der Quantität und Qualität (C. 557). Die Synthesis durch die Kategorien der Relation und Modalität hingegen heisst die dynamische Synthesis (*synthesis dynamica*, *synthèse dynamique*). Die mathematische ist nehmlich eine Synthesis des Gleichartigen, die dynamische, eine Synthesis des Ungleichartigen (P. 186. Pr. 150.).

7. Progressive Synthesis (*synthesis progressiva*, *synthèse progressive*). Die Synthesis kann eine Reihe ausmachen, wenn nehmlich eine Menge einzelner Vorstellungen so mit einander verknüpft sind, dass sie alle durch ein ihnen gemeinschaftliches Gesetz bestimmt sind. So macht die Synthesis oder Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen eine solche Reihe aus, weil jede Wirkung eine Ursache hat, welche wiederum die Wirkung einer andern Ursache ist, s. Reihe (C. 436.). In einer solchen Reihe ist jedes Glied, — so heisst nehmlich jede einzelne Vorstellung, die nach demselben Gesetz bestimmt ist, nach welchem jede andere bestimmt ist, — durch die unmittelbar vorhergehende oder nachfolgende bestimmt. Die Vorstellung, durch welche die andere bestimmt ist, heisst ihre Bedingung, die dadurch bestimmte aber das dadurch Bedingte, oder die Folge der Bedingung. Nun nennt Kant die Synthesis einer Reihe, die auf der Seite des Bedingten fortgeht, d. i. von der nächsten Folge zu den entferntern, die progressive Synthesis. Diejenige Verknüpfung der Reihe von Ursachen und Wirkungen, z. B. der Väter und Söhne, bei der ich von den Ursachen zu den Wirkungen, von dem Vater zum Sohn, von diesem Sohn wieder zu seinem Sohn fortgehe u. s. f., ist also eine progressive Synthesis. Sie geht *in consequentia*, d. h. von dem Vorhergehenden zu dem Nachfolgenden fort. Wenn

dieses geschieht, so ist der Fortgang ein willkührliches und nicht nothwendiges Problem der reinen Vernunft, weil wir zur vollständigen Begreiflichkeit des in der Erscheinung gegebenen der Folgen nicht bedürfen, wohl aber der Gründe. Wie weit sich die Reihe der Väter und Söhne fortsetzen, und ob es in derselben einen letzten Sohn geben werde, wenn wir von den Vätern zu den Söhnen fortschreiten, das macht die Reihe nicht begreiflicher und ist willkührlich, wohl aber ist uns im Rückgang von den Söhnen zu den Vätern die Frage nach dem ersten Vater nothwendig, und ihre Beantwortung macht die ganze Reihe erst vollständig begreiflich (C. 438. M. I, 490.). S. Progressus.

8. Qualitative Synthesis (*synthesis qualitativa*, *synthèse qualitative*). Die Synthesis in der Reihe der einander subordinirten Bedingungen (S. III, §. 1. *)). Sie ist von zweierlei Art, entweder die progressive qualitative Synthesis, die Synthesis des Fortschreitens in der Reihe des Subordinirten von der Bedingung zum Bedingten, s. Progressive Synthesis; oder die regressive qualitative Synthesis, die Synthesis des Rückgangs in der Reihe des Subordinirten von dem Bedingten zur Bedingung, s. Regressive Synthesis.

9. Quantitative Synthesis (*synthesis quantitativa*, *synthèse quantitative*). Die Synthesis des Fortschreitens in der Reihe des Coordinirten, vom gegebenen Theil durch die Nebentheile desselben bis zum Ganzen (S. III, §. 1. *)). So kann ich im Raum fortschreiten von einem Theil desselben zum andern, da nun diese Theile alle neben einander, nicht, wie die der Zeit, nach oder vor einander sind, so sind sie einander nicht subordinirt, einer

kömmt nicht nothwendig eher als der andere, sondern sie sind einander coordinirt, oder es ist die Ordnung, nach welcher man sie durchläuft, ganz beliebig und zufällig. Diese Synthesis ist demnach quantitativ, aber sie hört nicht eher auf, als bis diese Theile alle durchlaufen sind, also bis ich den ganzen Raum habe, welches der Weltraum seyn würde; eine Idee, die nie erreicht, sondern nur durch die Vernunft gedacht werden kann (S. III, §. 1.). Es ist nehmlich ein Anderes, nachdem die Theile, z. B. von einem bestimmten Raum, etwa von der Erdoberfläche, gegeben sind, die Synthesis (Zusammensetzung) des Ganzen durch einen abstracten Verstandesbegriff (das Ganze) zu denken; ein Anderes ist es, diesen allgemeinen Begriff (des Ganzen), als eine Aufgabe der Vernunft, durch ein sinnliches Erkenntnissvermögen auszuführen, d. h. ihn *in concreto* an einer bestimmten Anschauung vorzustellen. Das erstere geschieht durch den Begriff von der Synthesis (Zusammensetzung) überhaupt, wieferne derselbe ein Vieles unter sich, respective gegen einander, enthält. Der letztere beruht auf Bedingungen der Zeit, wieferne durch die successive Hinzufügung eines Theils zum andern der Begriff von einem Zusammengesetzten genetisch (d. h. durch eine Synthesis) möglich ist. Das erstere geschieht durch allgemeine Begriffe des Verstandes (Kategorien), das letztere betrifft die Gesetze der Anschauung. Wenn aber zu einem Ganzen Allheit der Theile gehört: so kann es keine vollendete Synthesis geben (also kein Ganzes), wenn sie nicht in einer begrenzten und bestimmbaren Zeit vollendet werden kann. Weil aber bei einem Unendlichen das Fortschreiten von den Theilen zum gegebenen Ganzen keine Grenze hat, und daher eine Synthesis unmöglich vollendet werden kann, so kann kein zusammengesetztes Unendliche in Rücksicht

der Totalität vollständig in einer bestimmten Anschauung vorgestellt werden. Hieraus erhellet, wie man bei der gewöhnlichen Verwechselung des Unvorstellbaren mit dem Unmöglichen den Begriff vom Unendlichen fast allgemein verwerfen konnte; indem freilich die Vorstellung desselben nach den Gesetzen der anschaulichen Erkenntniss unmöglich ist. S. Unmöglich (S. III. §. 1.).

10. Regressive Synthesis (*synthesis regressiva, synthèse regressive*). Die Synthesis einer Reihe, die auf der Seite der Bedingungen fortgeht, d. i. von derjenigen Bedingung an, welche die nächste zur gegebenen Erscheinung ist, zu den entferntern Bedingungen. Der Rückgang von dem Vater eines existirenden Menschen zu dem Vater dieses Vaters, und so weiter in der Reihe der Väter bis zu den entferntern, ist eine solche regressive Synthesis. Sie geht *in antecedentia*, d. h. von dem Nachfolgenden zu den Vorhergehenden zurück. So beschäftigen sich die kosmologischen Ideen (z. B. Weltanfang, Einfaches, u. s. w.) mit der Totalität der regressiven Synthesis, d. i. sie sollen im Rückgange der Reihe das letzte Glied seyn, welches die ganze Reihe im Rückgange vollendet (z. B. Weltanfang soll die Reihe der Weltveränderungen, wenn man von der jetzt gegebenen in die Reihe derer, die ihr vorher gingen, zurückgeht, anfangen und das erste Glied derselben seyn). Diese Ideen gehen also *in antecedentia* (C. 438. M. I, 490.). S. Vernunftbegriff.

11. Reine Synthesis (*synthesis pura, synthèse pure*), s. Kategorie, 5. und Einheit, synthetische.

12. Reine intellectuale Synthesis, s. Kategorie, 53.

13. Sinnliche Synthesis (*synthesis sensualis*, *synthèse sensuelle*), s. Kategorie, 53.

14. Transscendentale Synthesis (*synthesis transscendentalis*, *synthèse transscendentale*), s. Einbildungskraft, 3. Sie ist entweder die figürliche, s. Synthesis, figürliche, oder die intellectuale, s. Synthesis, intellectuale.

Synthetisches Urtheil,

verknüpfendes, erweiterndes Urtheil, Erweiterungsurtheil (*judicium syntheticum*), ist ein solches Urtheil, in welchem das Verhältniss des Subjects A zum Prädicat B so beschaffen ist, dass das Prädicat B ganz ausser dem Begriffe A liegt, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht, oder auch nicht. Das Wort synthetisch ist griechisch, und bedeutet was sich zusammensetzen, verknüpfen lässt. Das Urtheil: einige Cörper sind schwer, enthält etwas im Prädicate schwer, was in dem allgemeinen Begriffe von Cörper nicht wirklich gedacht wird; es vergrössert also meine Erkenntniss vom Cörper, indem es zu meinem Begriffe von demselben etwas hinzuthut. Diese Urtheile sind den analytischen entgegengesetzt, in welchen das Prädicat selbst oder sein Gegentheil im Begriff des Subjects enthalten ist. In synthetischen Urtheilen soll man also aus dem im Subject gegebenen Begriff hinaus gehen, um mit ihm einen ganz andern im Prädicat befindlichen Begriff zu verbinden (C. 193. M. I, 222.). Ein synthetisches Urtheil ist also ein solches Urtheil, durch dessen Prädicat ich dem Subject des Urtheils mehr beilege, als ich in dem Begriff denke, von dem ich dies Prädicat aussage, welches letztere also das Erkenntniss über das, was

jener Begriff ertheilt, vermehrt (E. 81. C. 10. Pr. 25.). S. Erweiterungsurtheil.

2. Die evidenten Sätze der Zahlverhältniſſe ſind ſolche ſynthetiſche Urtheile. Da man dieſes noch immer bezweifelt, ſo will ich hier das Miſsverſtändniſs noch auf eine andere Art, als im Artikel: Analytiſches Urtheil, 16. und Erweiterungsurtheil, 2. aufdecken. Wenn man ſagt: $7 + 5 = 12$, d. i. wenn ich 5 zu 7 hinzuſetze, ſo habe ich zwölf: ſo hat wohl noch Niemand daran gezweifelt, daſs beides, 7 und 5 zuſammen und 12, der Sache nach einerlei ſei, denn das ſagt ja eben die Formel aus, nehmlich daſs die Addition von 5 und 7, 12 gebe. Allein davon iſt gar nicht die Rede, wenn behauptet wird, das Urtheil, das dieſe Formel ausſage, ſei ſynthetiſch. Denn wenn ich ſage, Auguſtus iſt ein Kaiſer, ſo iſt auch beides, Auguſtus und der Kaiſer, einerlei. Aber dennoch denke ich mir unter dem Auguſtus etwas anders als unter dem Kaiſer, und beide Begriffe können auch wohl nicht einerlei ſeyn. Eben ſo iſt es auch mit unſerer Zahlformel. Denn das Subject heiſst, eine aus 5 und 7 zuſammengeſetzte Zahl, das Prädicat, iſt die Zahl zwölf. Nun iſt es aber doch ganz richtig, daſs das Verhältniſs des Begriffs einer Zahl, die aus 5 und 7 zuſammengeſetzt iſt, zu dem Begriff der Zahl zwölf ſo beſchaffen iſt, daſs der Begriff der Zahl ganz auſser dem Begriff der aus 7 und 5 zuſammengeſetzten Zahl liegt. Beide Zahlen ſind freilich die nehmliche, und das finde ich eben, wenn ich beide Begriffe durch das Durchzählen ihrer Einheiten conſtruire. Aber eben hierin liegt der Irrthum, daſs man dieſes Durchzählen (die Conſtruction) mit der Entwickelung der beiden Begriffe (der Analyſis) verwechſelt. Beide Begriffe ſtehen allerdings mit einander in Verknüpfung, denn ſie ſind gerade ſo, wie Auguſtus und der Kaiſer, Begriffe von dem nehmlichen Gegenſtande,

aber ſie geben ihn nicht durch die nehmlichen Merkmale zu denken, und alſo können auch nicht die Merkmale des einen Begriffs in dem andern Begriff gefunden werden, und beide kein analytiſches Urtheil ſeyn. Zwölfe iſt weder fünfe noch ſieben, noch die Hinzufügung von fünfe zu ſieben. Daſs alſo dieſe Zuſammenſetzung von fünf und ſieben das nehmliche giebt, was ich mir auch unter zwölfe denke, folgt nicht aus der Vergleichung der Begriffe, ſondern aus der Zuſammenſetzung der wirklichen Dinge, aus der Addition der fünf und ſieben Einheiten einer arithmetiſchen Operation, die doch wohl keine logiſche Analyſe von Begriffen iſt. (C. 205. M. I. 240.). Der Begriff der Summe, welcher durch das Zeichen + ausgedrückt wird, enthält nichts weiter, als die Vereinigung der beiden Zahlen 5 und 7 in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches dieſe einzige Zahl ſei, die beide 5 und 7 zuſammenfaſst. Der Begriff von 12 iſt keinesweges dadurch ſchon gedacht, daſs ich mir bloſs jene Vereinigung von 7 und 5 denke, und ich mag meinen Begriff von einer ſolchen möglichen Summe noch ſo lange zergliedern, ſo werde ich doch darin die 12 nicht antreffen. Man muſs über dieſen Begriff hinausgehen, indem man die Anſchauung zu Hülfe nimmt, und die Einheiten (wie Segner oder Käſtner in der Arithmetik) durch Puncte darſtellt (ſ. Erweiterungsurtheil, 2. und Analytiſches Urtheil, 16.). Man erweitert alſo wirklich ſeinen Begriff von 7 + 5 und thut, vermittelſt der Anſchauung, zu dem Begriff der Zuſammenſetzung der 7 und 5 noch den hinzu, daſs dieſes gerade 12 gebe, welches in dem Begriff der Zuſammenſetzung der 7 und 12 nicht gedacht wurde, d. i. der arithmetiſche Satz 7 + 5 = 12 iſt mit allen Sätzen dieſer Art ſynthetiſch (Pr. 28. f.).

3. Eben ſo ſind auch alle Grundſätze der

Geometrie, ja alle eigentlich geometriſchen Sätze, ſynthetiſch. Daſs die gerade Linie unter allen den Linien, die zwiſchen den zwei nehmlichen Puncten liegen, die kürzeſte ſei, iſt ein ſynthetiſcher Satz. Denn der Begriff vom Geraden enthält ja eine Qualität, Kürze und Länge ſind aber Quantitäten, beide können alſo nicht als Merkmale in der Qualität des Geraden enthalten ſeyn. Anſchauung muſs alſo hier zu Hülfe genommen werden, vermittelſt deren allein die Syntheſis in jenem Satze möglich iſt (Pr. 29.).

4. Der berühmte Wolf (ſ. Wolfiſche Philoſophie) und der ſeinen Fuſstapfen folgende ſcharfſinnige Baumgarten (ſ. Baumgarten) ſuchten den Beweis von dem Satze des zureichenden Grundes (der Cauſalität) im Satze des Widerſpruchs (der Contradiction), allein der letztere iſt logiſch und analytiſch, der erſtere aber metaphyſiſch und ſynthetiſch. Locke hat zuerſt die ſynthetiſchen Urtheile geahndet, ſ. Analytiſches Urtheil, 4. (Pr. 31.). Daſs die mathematiſche Erkenntniſs in ihren Sätzen über den Begriff des Subjects hinaus zur Anſchauung geht, und ſie alſo insgeſammt ſynthetiſch ſind, findet man im Artikel Mathematik, 4. (Pr. 34.). Die Vernachläſſigung der Erkenntniſs dieſer ſynthetiſchen Urtheile hat der Philoſophie viel Nachtheil zugezogen. Hume unterſchied zwar noch nicht deutlich die ſynthetiſchen Sätze von den analytiſchen, aber wenn man ſeine Behauptungen auf den Sprachgebrauch der kritiſchen Philoſophie bringt, ſo behauptete er eigentlich, die reine Mathematik enthalte bloſs analytiſche, die Metaphyſik aber ſynthetiſche Sätze *a priori*, ſ. Hume, 5. Daſs die Sätze der Metaphyſik ſynthetiſch ſind, findet man im Artikel Metaphyſik. Sie hat zwar auch analytiſche Sätze, allein dieſe enthalten nur die

Entwickelung der **metaphyſiſchen** Begriffe, und können (gleichſam als **erklärende Philoſophie** *philoſophia definitiva, philoſophie definitive*) als ein beſonderer Theil vorgetragen werden, abgeſondert von den eigentlichen Sätzen, welche die Metaphyſik ausmachen (Pr. 37). Metaphyſik hat es eigentlich mit ſynthetiſchen Sätzen *a priori* zu thun, ſie muſs aber freilich, wie jede Erkenntniſsart, auch Sätze haben, die, als Zergliederungen der metaphyſiſchen Begriffe, dieſe bloſs deutlich machen. Aber die **Erzeugung** der Erkenntniſs *a priori*, ſowohl den Anſchauungen als Begriffen nach, und der ſynthetiſchen philoſophiſchen Sätze *a priori* machen den weſentlichen Inhalt der Metaphyſik aus (Pr. 37. f.). Daſs die **reine Naturwiſſenſchaft** ſynthetiſche Erkenntniſſe *a priori* enthalte, findet man im Artikel **Naturwiſſenſchaft**, 4. Wir dürfen alſo nicht fragen, **ob** ſynthetiſche Erkenntniſs *a priori* möglich ſei, ſondern nur: **wie ſie möglich ſei** (Pr. 39. f.).

5. Die Möglichkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject in **ſynthetiſchen** Urtheilen *a poſteriori*, d. i. ſolchen, welche aus der Erfahrung geſchöpft werden, bedarf keiner beſondern Erklärung; denn Erfahrung iſt ſelbſt nichts anders, als eine **continuirliche Zuſammenfügung** (Syntheſis) der Wahrnehmungen. Nur die Möglichkeit der ſynthetiſchen Sätze *a priori* bedarf einer Unterſuchung (Pr. 40.). Daſs es ſynthetiſche Sätze *a priori* giebt, haben wir geſehen. Die Frage iſt alſo: **wie ſind ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich?** Dieſe Frage iſt einerlei mit der: **wie iſt Erkenntniſs aus reiner Vernunft möglich?** denn dieſe iſt, die logiſche ausgenommen, jederzeit ſynthetiſch (Pr. 41.). Sie iſt alſo auch einerlei mit der Frage: **wie iſt Metaphyſik möglich?** und auf ihrer Beantwortung beruhet das Stehen und Fallen der Metaphyſik, ſ. **Metaphyſik**, 5. und **Aufgabe**

(Pr. 42.). Dieſe Frage iſt für alle metaphyſiſche Dogmatiker ein unvermeidlicher Stein des Anſtoſses geweſen, und noch hat keiner von ihnen denſelben aus dem Wege geräumet, mit dem bloſsen Satze des Widerſpruchs aber läſst ſich hier nichts ausrichten (E. 77.), ſ. Analytiſches Urtheil 11. Nur durch eine genugthuende Beantwortung dieſer Frage, welche bloſs durch Kritik des Erkenntniſsvermögens möglich iſt, hört der blinde Dogmatismus und der nie genugthuende Skepticismus auf. Dieſe Aufgabe war vor Kant noch nicht beantwortet worden, und daher waren vor ihm alle Metaphyſiker Dogmatiker oder Skeptiker, ſie mochten noch ſo groſse Verdienſte und einen noch ſo gegründeten groſsen Namen haben (E. 80.).

6. Da man in einem ſynthetiſchen Urtheil über den im Subject gegebenen Begriff hinausgehen muſs, um ihn mit dem Begriff im Prädicat ſynthetiſch zu vergleichen, ſo iſt dazu ein Drittes nöthig, worin allein die Syntheſis zweier Begriffe entſtehen kann. Was iſt nun bei ſolchen ſynthetiſchen philoſophiſchen oder metaphyſiſchen Urtheilen, denen es an Anſchauung und auch an der Erfahrung fehlt, dieſes Dritte, als das, was die Verknüpfung zweier Begriffe in ſynthetiſchen Urtheilen vermittelt? Daſſelbe iſt in den drei Quellen zu ſuchen, aus welchen allein Vorſtellungen *a priori* entſpringen, da hier die Rede von der Verknüpfung in ſynthetiſchen Urtheilen *a priori* iſt. Dieſe drei Quellen ſind:

a. der innere Sinn und die Form deſſelben *a priori*, die Zeit. Alle unſere äuſsern und innern Vorſtellungen ſind in dieſem unſern innern Sinn enthalten, und daher auch in der Zeit; denn was wir wahrnehmen von äuſsern Gegenſtänden, muſs unſer Gemüth vermittelſt eines Sinnes afficiren, und folglich im Gemüth, d. i. durch den innern Sinn vorgeſtellt werden. Hierdurch

ſind ſchon alle unſre Vorſtellungen mit einander verknüpft, daſs ſie in dem Inbegriff dieſer unſerer Vorſtellungen mit enthalten ſind, und zu irgend einer Zeit gehören;

b. die Einbildungskraft iſt das, was dieſe Syntheſis möglich macht, und jede aufgefaſste Vorſtellung zu den übrigen hinzuthut;

c. die Einheit des Bewuſstſeyns aber macht die ſynthetiſche Einheit, die zu einem jeden Urtheil durchaus nothwendig iſt, das iſt, daſs Subject und Prädicat auf eine nothwendige Art in Ein Bewuſstſeyn zuſammengefaſst werden, ſo daſs ſie beide als in Einem Gegenſtande vereinigt gedacht werden müſſen, nöthig.

Soll z. B. das Urtheil möglich ſeyn: alles, was in den Dingen Subſtanz iſt, das iſt beharrlich, welches ein ſynthetiſches Urtheil iſt, da in dem Begriff der Subſtanz nicht der Begriff des Beharrlichen, ſondern bloſs des Beſtimmbaren, das ſelbſt nicht weiter Beſtimmung iſt, liegt: ſo iſt dreierlei dazu nöthig:

a. Die Dinge, von denen das Urtheil gilt, oder in welchen etwas als Subſtanz ſoll erkannt werden, müſſen Objecte des innern Sinnes, und folglich in der Zeit, d. i. Erſcheinungen ſeyn;

b. durch die Einbildungskraft müſſen die Afficirungen des Gemüths durch den Sinn nach und nach aufgefaſst (apprehendirt) und zu einander hinzugethan werden. Soll nun durch dieſe Afficirungen etwas im Gegenſtande als wechſelnd oder als zugleich ſeyend erkannt werden: ſo muſs

c. eine Verſtandesverknüpfung hinein gelegt werden, vermittelſt einer Verſtandeseinheit,

die den Wechſel oder das Zugleichſeyn nicht nur wahrnehmbar macht, ſondern auch als nothwendig darſtellt. Wir könnten nie beſtimmen, da die Auffaſſung (Apprehenſion) der Afficirungen durch den Sinn jederzeit nach einander geſchieht, ob auch die Gegenſtände nach einander oder zugleich ſeyen, wenn nicht durch den Verſtand jene Afficirungen ſo mit einander verknüpft werden könnten, daſs durch die Natur des Verſtandes etwas nothwendig als bleibend oder beharrlich im Bewuſstſeyn vorgeſtellt würde, an welchem Beharrlichen der Wechſel oder das Zugleichſeyn wahrgenommen, und nicht als etwas in der bloſsen Apprehenſion durch den Sinn, ſondern als etwas im Gegenſtande, folglich mit Nothwendigkeit verknüpft, erkannt werden kann. S. Anſchauung, 11. (C. 194. M. I, 223.).

7. Man ſiehet hieraus, daſs die Möglichkeit der Erfahrung und der Erfahrungsgegenſtände ſelbſt auf dieſer Syntheſis beruhet, die in den ſynthetiſchen philoſophiſchen oder metaphyſiſchen Urtheilen ausgedrückt werden; und daſs alſo ihre Möglichkeit auf dem Verſtande beruhet, der eine ſolche Selbſtthätigkeit (Spontaneität) iſt, die ſinnlichen Eindrücke ſo mit einander zu verknüpfen, daſs dieſe Verknüpfung Nothwendigkeit hat, und ſo als im Gegenſtande befindlich vorgeſtellt werden muſs. Das Dritte alſo, welches ſynthetiſche Urtheile *a priori*, die doch der Anſchauung ermangeln, möglich macht, iſt die Möglichkeit des Gegenſtandes der Erfahrung ſelbſt. Wir könnten gar nichts als Gegenſtand erkennen, ſondern alle Afficirungen der Sinne würden bloſs Traum und Spiel ohne Sinn ſeyn, brächte nicht etwas Einheit und Nothwendigkeit dieſer Einheit in die Zuſammenſetzung (Syntheſis) derſelben, die in unſerem Bewuſstſeyn vorgeht. Folglich beruhet alle Erfahrung, die

nichts anders iſt, als eine Verknüpfung der Gegenſtände zu einer nothwendigen Einheit, und jeder Erfahrungsgegenſtand, der nichts anders iſt, als ein Verknüpftes der Afficirungen zu Einheiten der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, und die daher ihren Grund in dem verknüpfenden Vermögen (dem Verſtande) ſelbſt haben, auf dieſer ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen. Die Erfahrung alſo mit ſammt ihren Gegenſtänden hat auch Principien ihrer Form, die im Verſtande alſo *a priori* liegen, nehmlich gewiſſe Begriffe (z. B. den der Subſtanz), welche allgemeine Regeln ſind, die der Syntheſis der Erſcheinungen Einheit geben, und dieſe Regeln oder Begriffe ſind nichts anders, als die Kategorien, deren Natur und Beſchaffenheit, d. i. wie ſie die Erſcheinungen und die Afficirungen des Gemüths zu Erſcheinungen verknüpfen, ſich in den ſynthetiſchen Urtheilen *a priori* ausdrückt (C. 195. M. I, 225.). Daſs ſelbſt die ganze Geometrie ein Hirngeſpinſt wäre, wäre der Raum, deſſen verſchiedene Syntheſen die Geometrie lehrt, nicht die Bedingung zur äuſsern Erfahrung, ſo daſs es ohne ihn keine äuſsern Gegenſtände geben könnte, findet man im Artikel Raum, 20.

8. Alle Syntheſis *a priori* hat folglich nur dadurch Wahrheit, daſs durch ſie allein Erfahrung möglich iſt. Sie enthält nichts weiter, als was zur ſynthetiſchen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig iſt, und ohne eine ſolche Syntheſis *a priori* könnte es gar keine empiriſche Syntheſis geben. Die Erfahrung, welche alſo auf dieſer Syntheſis *a priori* beruht, iſt alſo die einzige Erkenntniſsart, die, weil ſie ſonſt nicht möglich ſeyn würde, aller andern Syntheſis Realität giebt (C. 196. f. M. I, 227.). Die Richtigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject in ſynthetiſchen Urtheilen beruhet demnach darauf, daſs dieſe Verknüpfung die nothwen-

dige Bedingung iſt, ohne welche das Mannigfaltige in einer möglichen Erfahrung keine ſynthetiſche Einheit haben, und alſo auch keinen Gegenſtand geben würde. Z. B. in jedem ſinnlichen Gegenſtande beharret die Subſtanz. Ohne daſs etwas immer bleibt, wenn alles andere an ihm wechſelt, würde es gar keinen Gegenſtand geben können, denn eben dieſes Beharrliche oder immer Bleibende iſt das, was wir den Gegenſtand nennen, das, was wechſelt, gehört nur zu der Art, wie der Gegenſtand vorhanden iſt, oder zu ſeinem Zuſtande. Allein dieſe Beſchaffenheit entſpringt aus dem Verſtande ſelbſt, der keiner andern als ſolcher Vorſtellungen, wenn er Gegenſtände erkennen ſoll, fähig iſt, folglich können auch die für ihn erkennbaren Gegenſtände nur Erſcheinungen oder ſinnliche Gegenſtände ſeyn. Alle ſynthetiſchen Sätze beruhen alſo auf dem Princip: ein jeder Gegenſtand der Sinne ſteht unter den nothwendigen Bedingungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauung in einer möglichen Erfahrung (C. 197. M. I, 228.).

9. Synthetiſche Urtheile *a priori*, denen die Anſchauung ermangelt, und die daher philoſophiſch ſind, ſind daher möglich, wenn wir

a. die formalen Bedingungen der Anſchauung *a priori* (Zeit, und für die äuſsern Gegenſtände auch Raum),

b. die Syntheſis der Einbildungskraft (der Apprehenſion, Reproduction und Recognition, ſ. Anſchauung, 11), und

c. die nothwendige Einheit derſelben in einer transſcendentalen Apperception (durch die Vorſtellung des Ich und die Kategorien, ſ. dieſe Artikel)

auf ein mögliches Erfahrungserkenntniſs überhaupt beziehen. Nur als Bedingung der Erfahrung und ihrer Gegenſtände, die ſonſt nicht möglich wären, hat die Verknüpfung in einem ſynthetiſchen Urtheile *a priori* Gültigkeit. Und wir müſſen daher die Möglichkeit ſolcher Urtheile gänzlich verwerfen, damit aber zugleich die Möglichkeit ſinnlicher Gegenſtände, oder ſagen:

Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ſind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände der Erfahrung (C. 197. M. I, 229.).

Syſtem,

ſyſtema, *ſyſtème*. Die Einheit der mannigfaltigen Erkenntniſſe unter einer Idee (C. 860.). Die Idee iſt ein Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen der Erkenntniſſe, ſofern durch denſelben der Umfang des Mannigfaltigen dieſer Erkenntniſſe ſowohl, als die Stelle ihrer Theile unter einander *a priori* beſtimmt wird. Dieſer ſcientifiſche Vernunftbegriff enthält alſo den Zweck dieſer Erkenntniſſe und die Form des Ganzen derſelben, das mit dieſem Vernunftbegriff congruirt, d. i. demſelben vollkommen gleich und ähnlich iſt. Alle Theile des Ganzen beziehen ſich, ſowohl jeder für ſich, als auch unter einander auf jene Einheit des Zwecks, welches macht, daſs man einen jeden nicht vorhandenen Theil bei der Kenntniſs der übrigen vermiſst.

2. Zu einem Syſtem findet alſo keine zufällige Hinzuſetzung ſtatt, ferner keine unbeſtimmte Gröſse der Vollkommenheit, die nicht ihre *a priori*

bestimmten Grenzen habe. Also ist das Ganze gegliedert (articulirt) und nicht gehäuft (kein Aggregat), es kann innerlich, aber nicht äusserlich wachsen. Es ist also einem thierischen Cörper ähnlich, dessen Glieder zu ihren Zwecken immer stärker und tüchtiger werden, indem sie sich immer mehr, durch die Nahrungsmittel, welche das Thier zu sich nimmt, ausdehnen, dessen Wachsthum aber doch kein neues Glied hinzugesetzt, und an dem die Proportion seiner Glieder unter einander auch nicht verändert wird. In einem solchen System können nun unsre Erkenntnisse allein die wesentlichen Zwecke der Vernunft unterstützen und befördern; denn ausser einem solchen System würden sie eine blosse Rhapsodie, d. i. eine zufällig zusammen gesammelte Masse, von Erkenntnissen ausmachen, und weder unter der Regierung der Vernunft stehen, weil sie keine Idee derselben an der Spitze hätten, noch die Zwecke derselben erreichen, weil sie nicht auf bestimmte Vernunftzwecke gerichtet wären (C. 860. M. I, 1002.). S. Schema.

3. Wer eine Wissenschaft zu Stande bringen will, der legt derselben auch einen solchen Vernunftbegriff zum Grunde, wodurch das System derselben entspringt. Er erreicht aber sehr selten einmal mit seinem Schema seine Idee, ja oft nicht einmal mit der Erklärung, die er gleich zu Anfange von seiner Wissenschaft giebt; denn diese liegt noch unentwickelt in der Vernunft verborgen, so wie die Theile eines Keims kaum der mikroskopischen Beobachtung kennbar sind. Darum muss man Wissenschaften, weil sie doch alle aus dem Gesichtspunct eines gewissen allgemeinen Interesse ausgedacht werden, nicht nach der Beschreibung, die der Urheber derselben davon giebt, sondern nach dem Vernunftbegriff, welchen man aus der natürlichen Einheit der von ihm zusammengebrachten Theile in der Vernunft selbst ge-

gründet findet, erklären und beſtimmen; denn oft hat der Urheber derſelben ihre ſyſtematiſche Einheit (Articulation) und Grenzen ſelbſt nicht beſtimmen können (C. 862. M. I, 1004.).

4. Erſt dann, wenn wir lange nach Anweiſung eines ſolchen in uns verſteckt gelegenen Vernunftbegriffs viele ſich dahin beziehende Erkenntniſſe geſammlet haben, erblicken wir dieſen Vernunftbegriff in hellerm Lichte, und können nun ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architektoniſch entwerfen. Daher ſcheinen die Syſteme, wie Gewürme ohne Zeugung aus Unrath (*generatio aequivoca*), aus bloſsem Zuſammenfluſs von aufgeſammleten Begriffen gebildet worden zu ſeyn (C. 862. f.). S. Schema und Vernunftbegriff.

Syſtematiſche Einheit.

ſ. Vernunfteinheit.

Syſtematiſche Methode,

ſ. Methode, ſyſtematiſche.

Erklärung

der

im Texte und im Regiſter gebrauchten Buchſtaben.

K. A. bedeutet: Erläuternde Anmerkungen zu den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre von I. Kant. Königsberg, 1798. 8.

Regiſter,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften

zu gebrauchen.

A.	W.	A.	W.
. 3,	. 153.	. 37,	. 255.
. 4,	. 274.	. 38, f.	. 354. f.
. 5,	. 284.	. 39, f.	. 255. 301.
. 7, f.	. 285.	. 40,	. 301.
. 8,	. 285.	. 41,	. 301.
. 9, f.	. 286.	. 42, ff.	. 303.
. 15, *) f.	. 271.	. 44,	. 328.
. 22, f.	. 268.	. 45,	. 315.
. 23, f.	. 242.	. 46,	. 286. 293. f. 297.
. 24,	. 242.		
. 25,	. 266. 317.	. 47,	. 293. f.
. 26, f.	. 314.	. 57, ff.	. 297.
. 27,	. 269. 271.	. 65, f.	. 195. 198. f.
. 28,	. 295.	. 67,	. 199.
. 30, f.	. 317.	. 69,	. 310.
. 31, f.	. 318. f.	. 73,	. 292.
. 32, f.	. 318. f.	. 75,	. 180. 255.
. 33, f.	. 319.	. 76,	. 250.
. 34,	. 320.	. 86,	. 200.
. 35, f.	. 251. ff.	. 98,	. 169.
. 36, ff.	. 252. f.	. 106,	. 292. 424. 425

A.	W.
. 107,	. 425.
. 123,	. 171. 375. 420.
. 124, f.	. 250.
. 129,	. 202.
. 133,	. 156.
. 154, f.	. 320.
. 155,	. 320.
. 158, f.	. 154. ff.
. 168,	. 267.
. 187, f.	. 229.
. 188,	. 264.
. 190, ff.	. 230. f.
. 193,	. 351.
. 195,	. 51.
. 200, f.	. 251.
. 203,	. 267. f.
. 209, f.	. 170. 237.
. 211,	. 241.
. 215, f.	. 284.
. 217, f.	. 170. 237.
. 237,	. 217.
. 249, f.	. 194.
. 255, ff.	. 303. ff.
. 259, ff.	. 306.
. 266, f.	. 304.
. 268, f.	. 307.
. 284, f.	. 308.
. 287,	. 308.
. 289, ff.	. 309.
. 297, ff.	. 310.
. 313, f.	. 310.

B. II.	W.
. 558, f.	. 359.
. 559, f.	. 360.
. 562,	. 297.

C.	W.
. 10,	. 433.
. 1. A. 11.	. 107.
. 11,	. 159.
. 17,	. 80.
. 22,	. 332.
. 33,	. 311. f.
. 34,	. 107. 110. 313. f.
. 37,	. 295. f.

C.	W.
. 49,	. 296.
. 61,	. 311.
. 74,	. 107. 110.
. 75,	. 287.
. 102,	. 387.
. 106,	. 111.
. 113,	. 65. f.
. 125,	. 102.
. 149,	. 416.
. 151,	. 315.
. 152,	. 315 *)
. 160, *)	. 387.
. 165,	. 80.
. 167,	. 346.
. 175,	. 184.
. 176, f.	. 181.
. 177, f.	. 182. f.
. 178, f.	. 184.
. 179,	. 181. 185.
. 180,	. 187.
. 181,	. 187.
. 183,	. 412.
. 184, f.	. 189.
. 185, ff.	. 189.
. 186,	. 135. 411.
. 193,	. 432.
. 194,	. 439.
. 195,	. 440.
. 196, f.	. 440.
. 197,	. 441. f.
. 219,	. 111.
. 220,	. 296.
. 224, f.	. 420.
. 225,	. 409.
. 229,	. 409.
. 230,	. 408. f.
. 236, f.	. 62.
. 238,	. 421.
. 241,	. 421. f.
. 249,	. 422.
. 262,	. 112.
. 263,	. 66. 80.
. 298,	. 288.
. 299,	. 287.
. 300,	. 148. 412.
. 312, *)	. 290.
. 316, f.	. 54. f.

C.	W.
. 317,	. 58.
. 318, f.	. 60.
. 325,	. 61. f.
. 327,	. 288. f.
. 330,	. 63.
. 333,	. 63.
. 335,	. 64.
. 336,	. 64.
. 349, ff.	. 176.
. 351, ff.	. 176. f.
. 353, f.	. 177. f.
. 359, f.	. 203.
. 360,	. 209.
. 386,	. 216.
. 388,	. 106.
. 1. A. 400.	. 269.
. 1. A. 401, f.	. 270.
. 400. f.	. 261.
. 403,	. 256.
. 413, ff.	. 262.
. 426, f.	. 257. 262.
. 427, f.	. 263.
. 428, ff.	. 258.
. 430,	. 263.
. 431, f.	. 264.
. 436,	. 428.
. 438,	. 429. 431.
. 441,	. 418.
. 451,	. 330.
. 522, f.	. 390.
. 530,	. 335.
. 536, f.	. 94.
. 540, f.	. 87. f.
. 542, f.	. 88.
. 543,	. 88.
. 545, f.	. 89.
. 546, ff.	. 89.
. 548,	. 89.
. 550, f.	. 89.
. 553,	. 412.
. 554,	. 90.
. 556,	. 90.
. 557,	. 428.
. 559, *)	. 91.
. 565,	. 72. 80.
. 570,	. 91.
. 571,	. 91.

C.	W.
. 572,	. 92.
. 575, f.	. 92.
. 576, f.	. 92.
. 578,	. 92.
. 579,	. 93.
. 580, f.	. 93.
. 583, f.	. 94.
. 683,	. 355.
. 684,	. 355.
. 685, f.	. 356. f.
. 686, f.	. 358.
. 687, f.	. 358.
. 688,	. 359.
. 700.	. 261.
. 710, ff.	. 257. 261.
. 747,	. 427.
. 748,	. 164.
. 749, f.	. 166.
. 750,	. 164.
. 840,	. 102.
. 843,	. 103.
. 860,	. 442. f.
. 861, f.	. 191.
. 862, f.	. 191. 444.
. 863,	. 191.

E.	W.
. 16, *)	. 158.
. 35, *)	. 316.
. 36,	. 163. 316.
. 41, f.	. 390.
. 53, ff.	. 162. 166.
. 54, f.	. 390.
. 55, f.	. 389. f.
. 56,	. 387.
. 65,	. 317.
. 73, f.	. 416.
. 74, f.	. 417.
. 77,	. 437.
. 78, *) f.	. 332.
. 80,	. 437.
. 81,	. 433.
. 89,	. 160. 163.
. 90, ff.	. 160. 163.
. 94,	. 160.
. 97, *)	. 160.
. 101, f.	. 159.

F.	W.
. 3, f.	. 407.
. 5,	. 407.
. 14, f.	. 168.
. 37,	. 291.
. 44, f.	. 114. 121. 168.
. 45, ff.	. 114. f.
. 57,	. 115.
. 70,	. 115.
. 72, f.	. 121.
. 73, f.	. 121.
. 77,	. 195.
. 78, ff.	. 123.
. 81, f.	. 123.
. 82, f.	. 123. f.
. 84,	. 124.
. 85, ff.	. 125.
. 92, ff.	. 125.
. 108, ff.	. 126.
. 110,	. 126.
. 112,	. 127.
. 174, f.	. 197.

G.	W.
. V. 7,	. 321.
. . 10,	. 321.
. . 13,	. 321.
. 1,	. 303.
. 27, f.	. 323.
. 28, f.	. 324.
. 29, f.	. 324.
. 65,	. 153.
. 67,	. 282.
. 74, f.	. 97. f.
. 75, f.	. 98. f.
. 77,	. 99.
. 76, f.	. 99.
. 80,	. 100.
. 83, ff.	. 102.
. 107,	. 288.
. 113,	. 348.

K.	W.
. II,	. 293. 297. 311. 314.
. III,	. 1.
. VI,	. 72.
. VIII, f.	. 323.
. IX,	. 321.
. XIV, f.	. 73.
. XVII,	. 31.
. XIX,	. 79.
. XX,	. 79.
. XXI,	. 2.
. XXIII,	. 2. 153.
. XXIV,	. 68.
XXV,	. 78.
. XXVIII, f.	. 74.
. XXIX,	. 138. 392.
. XXX, f.	. 3.
. XXXI,	. 36. 47. f.
. XXXII, f.	. 4.
. XXXIII,	. 6.
. XXXIV,	. 5.
. XXXV,	. 7. 10. 47.
. XXXVI,	. 9.
. XXXVII, f.	. 12.
. XXXVIII, f.	. 8. 12.
. XLI, f.	. 12. f.
. XLII,	. 13.
. XLIII,	. 71.
, XLIV,	. 14. 30. 31. 35.
. L,	. 19.
. LII,	. 15. 32.
. 65,	. 329.
. 79, ff.	. 32. 36.
. 81, ff.	. 37. 193.
. 84,	. 328. f.
. 96, f.	. 33.
. 97,	. 33.
. 103,	. 34.
. 111,	. 24.
. 118,	. 26.
. 120,	. 193.
. 129,	. 34.
. 140,	. 193.
. 141,	. 193.
. 155,	. 71.
. 161, f.	. 32. 37. 376. f.
. 163,	. 38.
. 164, f.	. 377.
. 168,	. 378.
. 169, f.	. 138.
. 170, f.	. 84.
. 171, f.	. 85. f. 291.

K.	W.
. 172,	. 292. 379.
. 173,	. 38.
. 174, f.	. 86. f.
. 179, ff.	. 136.
. 181,	. 86. 136.
. 182,	. 137.
. 184, f.	. 386.
. 186, f.	. 380.
. 191, ff.	. 386.
. 195,	. 39.
. 196, f.	. 393. ff.
. 197, ff.	. 398.
. 200, f.	. 399.
. 201, f.	. 399.
. 208, f.	. 353. f. 399.
. 216, f.	. 40.

K. A.	W.
. . 5, ff.	. 15.
. . 10, f.	. 25.
. . 11, f.	. 26.
. . 12, ff.	. 34.
. . 14,	. 39.
. . 15, f.	. 395. 406.
. . 19, ff.	. 27.
. . 21, f.	. 380.
. . 22, f.	. 381.
. . 23, f.	. 382.
. . 24, f.	. 383.
. . 26, f.	. 384. 386.
. . 27,	. 386. f.

L.	W.
. 51,	. 320.
. 77,	. 176.
. 80,	. 375.
. 98,	. 178.
. 119,	. 191.
. 126, f.	. 179.
. 127, f.	. 179. f.
. 130,	. 330. 333.
. 131,	. 334.
. 171,	. 161. 163. f.
. 172,	. 160. 162.
. 174,	. 164.
. 175, f.	. 162.
. 178, f.	. 203.
. 179, f.	. 204.
. 180, ff.	. 207.
. 186,	. 207. *)
. 187, ff.	. 207. 209.
. 190, ff.	. 214.
. 197,	. 211.
. 205, f.	. 214. ff.
. 209, f.	. 106.
. 210,	. 352. f.
. 211,	. 376.
. 221,	. 147.
. 222,	. 149. ff.
. 223,	. 152.
. 225,	. 17.
. 226,	. 17.
. 227,	. 18.
. 228,	. 18.

M. I.	W.
. 34,	. 312.
. 35,	. 313.
. 36,	. 314.
. 37,	. 110.
. 82,	. 287.
. 192,	. 181.
. 193,	. 181.
. 194,	. 182.
. 195,	. 183.
. 196,	. 184.
. 197,	. 185.
. 198,	. 187.
. 199,	. 187.
. 202,	. 412.
. 208,	. 189.
. 211,	. 135.
. 222,	. 432.
. 223,	. 439.
. 225,	. 440.
. 227,	. 440.
. 228,	. 441.
. 229,	. 442.
. 240,	. 434.
. 279,	. 421.
. 284,	. 421.
. 292,	. 422.
. 310,	. 112.
. 342,	. 288.

M I.	W.
· 359,	· 53.
· 360,	· 60.
· 361,	· 59.
· 367,	· 61. f.
· 368,	· 62.
· 375,	· 63.
· 376,	· 63.
· 377,	· 64.
· 378,	· 64.
· 392,	· 176.
· 393,	· 177.
· 394,	· 178.
· 404,	· 203.
· 405,	· 209.
· 467,	· 262.
· 476,	· 262.
· 477,	· 263.
· 478,	· 258.
· 479,	· 258.
· 481,	· 263.
· 482,	· 264.
· 490,	· 429. 431.
· 493,	· 418.
· 616,	· 94.
· 620,	· 88.
· 621,	· 88.
· 622,	· 88.
· 623,	· 88.
· 627,	· 89.
· 628,	· 89.
· 629,	· 89.
· 630,	· 89.
· 634,	· 89.
· 636,	· 89.
· 640,	· 90.
· 641,	· 90.
· 657,	· 91.
· 658,	· 91.
· 659,	· 91.
· 660,	· 91.
· 661,	· 92.
· 663,	· 92.
· 664,	· 92.
· 665,	· 92.
· 668,	· 93.
· 669,	· 93.
· 672,	· 94.

M. I.	W.
· 825,	· 261.
· 835,	· 261.
· 866,	· 427.
· 868,	· 165.
· 869,	· 166.
· 1002,	· 443.
· 1003,	· 191.
· 1004,	· 444.

M. II.	W.
· 13,	· 321.
· 39,	· 323.
· 40,	· 324.
· 41,	· 324.
· 87,	· 282.
· 97,	· 97.
· 98,	· 97.
· 99,	· 98.
· 100,	· 98.
· 101,	· 98.
· 102,	· 99.
· 104,	· 99.
· 106,	· 99.
· 107,	· 99.
· 111,	· 100.
· 114,	· 102.
· 188,	· 74.
· 199,	· 279.
· 284,	· 245.
· 285,	· 244.
· 286,	· 244.
· 273,	· 327.
· 413,	· 216.
· 442,	· 267.
· 459,	· 218.
· 469,	· 219.
· 474,	· 219.
· 476,	· 220.
· 480,	· 220.
· 488,	· 221.
· 500,	· 222.
· 508,	· 222.
· 518,	· 222.
· 523,	· 224.
· 526,	· 224.
· 530,	· 225.
· 532,	· 225.

M. II.	W.
· 538,	· 218.
· 586,	· 226.
· 587,	· 226.
· 589,	· 226.
· 593,	· 226.
· 595,	· 227.
· 605,	· 230.
· 606,	· 230.
· 639,	· 298.
· 640,	· 299.
· 641,	· 299.
· 712, a.	· 51.
· 723,	· 362.
· 724,	· 362.
· 777,	· 232.
· 791,	· 225.
· 805,	· 355.
· 806,	· 355.
· 807,	· 356.
· 808,	· 357.
· 809,	· 358.
· 810,	· 358.
· 811,	· 359.
· 1002,	· 117.

N.	W.
· 10,	· 139.
· 13,	· 139.
· 42,	· 414.
· 88, f.	· 95. f.
· 89,	· 376.
· 92,	· 97.
· 93,	· 97.
· 134,	· 348. f.
· 135,	· 350.

P.	W.
· 16,	· 267.
· 35,	· 79.
· 41,	· 74.
· 45, f.	· 278.
· 47, f.	· 279.
· 120,	· 187.
· 122,	· 187.
· 129,	· 279. 284.
· 130,	· 280.

P.	W.
· 131, f.	· 277.
· 132,	· 278.
· 150, ff.	· 245.
· 153, f.	· 243. f.
· 177,	· 300. 304.
· 186,	· 428.
· 189,	· 79.
· 233, f.	· 115. 117. f. 157.
· 235,	· 117. f.
· 246, *)	· 119.
· 250,	· 163.
· 277, ff.	· 50.
· 278,	· 50.
· 286,	· 228.

Pr.	W.
· 25,	· 433.
· 28, f.	· 434.
· 29,	· 435.
· 33,	· 160.
· 34,	· 435.
· 36,	· 412.
· 37,	· 412. 436.
· 39, f.	· 436.
· 40,	· 436.
· 41,	· 436.
· 42,	· 437.
· 65,	· 173.
· 66,	· 177.
· 67,	· 175.
· 69,	· 178.
· 89,	· 65.
· 97,	· 409.
· 108, f.	· 248.
· 109,	· 249.
· 110,	· 315. f.
· 111,	· 316.
· 123,	· 61.
· 127,	· 173.
· 134, f.	· 519.
· 136, f.	· 61.
· 137,	· 260. 412.
· 138, *)	· 260. 416.
· 150,	· 428.
· 153,	· 348.

R.	W.
. IX, f.	. 127.
. X, f.	. 127.
. XIX, f.	. 127.
. XX, ff.	. 129.
. XXII,	. 129.
. 26,	. 391.
. 50, *)	. 279.
. 51,	. 280.
. 52, *)	. 325.
. 81, *) ff.	. 193.
. 84,	. 50.
. 94, ff.	. 42. ff.
. 101, ff.	. 46.
. 103, ff.	. 46.
. 122, *)	. 379.
. 130,	. 104.
. 137,	. 5. 49.
. 138,	. 167.
. 139,	. 79.
. 141,	. 104.
. 147, f.	. 76.
. 148, f.	. 77.
. 292, * f,	. 364. f.
. 202, f.	. 105.
. 205, f.	. 105.
. 206, f.	. 105.
. 229,	. 115.
. 231,	. 130. f.
. 232, f.	. 130. ff. 422.
. 235, f.	. 130.
. 247,	. 130.
. 255, f.	. 167.
. 266, f.	. 246.
. 267, ff.	. 247.
. 279, *)	. 117.

S.	W.
. 7, ff.	. 139.
. 8, ff.	. 140. 142.
. 14, ff.	. 143.
. 17, ff.	. 145.
. 21, ff.	. 146.
. 47. f.	. 250.

S. II.	W.
. 294, ff.	. 239.
. 321,	. 239.
. 335, f.	. 392.
. 337,	. 392.
. 338, f.	. 328.
. 339,	. 169.
. 348, f.	. 328.
. 368, f.	. 247.

S. III.	W.
. §. 1,	. 429.
. . 3,	. 311.
. . 4,	. 314.
. . 7,	. 291.
. . 10,	. 424.
. . 12,	. 296. 314.
. 69, f,	. 201.
. 253, f.	. 328.
. 254,	. 327.
. 263, *)	. 15.
. 300, ff.	. 82.
. 301,	. 243.
. 447,	. 32.
. 449,	. 85.

T.	W.
. 1,	. 48.
. 4,	. 4.
. 8,	. 2.
. 10,	. 256. 265. f.
. 31,	. 7.
. 37,	. 325.
. 52, f.	. 138.
. 71, ff.	. 283.
. 74, f.	. 283.
. 79,	. 301.
. 95, *)	. 217.
. 102,	. 115. 117. 119.
. 104, f.	. 275. ff.
. 107,	. 231.
. 111,	. 265.
. 124,	. 106.
. 137,	. 157.
. 139,	. 117.
. 147,	. 194.
. 180,	. 117.
. 181, f.	. 130.
. 182,	. 128.

U.	W.
. IV,	. 94.
. XIV,	. 67.
. XVII,	. 80.
. XXII,	. 266.
. XXV,	. 216.
. XXVI,	. 80.
. XXXV,	. 67.
. XLIV, f.	. 218.
. LVI, ff.	. 267.
. 6,	. 217.
. 14, f.	. 218.
. 16,	. 218.
. 17,	. 219.
. 19,	. 219
. 25,	. 219.
. 28,	. 219.
. 29,	. 220.
. 32,	. 220.
. 38,	. 221.
. 39, ff.	. 221.
. 44, ff.	. 221.
. 44, ff.	. 222.
. 50,	. 222.
. 55,	. 222.
. 61,	. 222.
. 62,	. 223.
. 65, ff.	. 224.
. 69,	. 224.
. 70,	. 225.
. 71,	. 225.
. 72,	. 225.
. 76, ff.	. 218.
. 108, f.	. 219.
. 113,	. 226.

U.	W.
. 114, f.	. 226.
. 115,	. 226.
. 118, f.	. 227.
. 119, f.	. 228.
. 125, f.	. 246.
. 127,	. 426.
. 129,	. 230.
. 130,	. 230.
. 153,	. 298, f.
. 154,	. 299.
. 175, f.	. 361.
. 178, ff.	. 135.
. 200, f.	. 241, f.
. 206,	. 51.
. 217, *) f.	. 52.
. 223, f.	. 362.
. 224, f.	. 362, f.
. 257,	. 410.
. 259, f.	. 232.
. 270,	. 218. 222.
. 277, ff.	. 225.
. 343,	. 311.
. 374,	. 419.
. 441,	. 114.
. 447,	. 117.
. 459,	. 152.
. 477, f.	. 115. 120.
. 477,	. 120.

Z.	W.
. 17,	. 83. f.
. 19,	. 377.
. 47,	. 195.
. 85, *)	. 240.

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern.

Seite	Zeile		
98	6	v. o.	ſtatt C lies G.
117	11	v. o.	— ungerecht l. ungewiſs.
138	9	v. u.	— R l. T.
291	8	v. o.	— II l. III.
342	8	v. u.	— elagant l. élegant.
360	2	v. u.	— P l. B; u. ſt. 579 l. 559.

Bey dem Verleger dieses Wörterbuchs sind nebst mehrern andern nachstehende Bücher, philosophischen, theologischen, pädagogischen und vermischten Inhalts, um beygesetzte Preise zu haben.

Analecta critica in Anthologiam graecam cum supplemento epigramatum maximam partem ineditorum. Collegit J. G. Huschke 8. maj. Jenae. 1800. 1 thlr. 12 gr.

Arnold, Th. kurzgefaſste englische Grammatik, worinn die richtige Pronunciation und alle zur Erlernung dieser Sprache unumgänglich nöthigen Grundsätze aufs deutlichste und leichteste abgehandelt sind. Zehnte, vermehrte und verbesserte Auflage. gr. 8. J. 1800. 16 gr.
24 Exempl. für 12 thlr.

Ejusd. compleat Vocabulary Englisch and German oder vollständig kleines Wörterbuch Englisch und Deutsch. Durchaus verbessert und vermehrt mit einem Deutsch-Englischen Wörterbuche, von M. J. B. Rogler. Fünfte Auflage. gr. 8. Z. 797. sonst 1 thlr. 8 gr. jetzt. 1 thlr.

Bailey, N. Dictionary English-German and German-English; Englisch Deutsches und Deutsch Englisches Wörterbuch. Gänzlich umgearbeitet von J. A. Fahrenkrüger. 2 Theile. Zehnte, verbesserte und vermehrte Auflage. Lexicon-Format. J. 1800. Druckp. 4 thlr.
— — auf fein Grand Raisin Papier J. 1800. 5 thlr. 8. gr.

Bartels, A. H. Predigten zur Beförderung einer vernünftigen Aufklärung in der Religion. 8. Z. 793. 20 gr.

Briefe eines reisenden Dänen (Prof. Sneedorf) geschrieben im Jahr 1791 und 1792. während seiner Reise durch einen Theil Deutschlands, der Schweitz und Frankreichs aus dem Dänischen übersetzt. 8. Z. 793. 22 gr.

Campe, J. H. Robinson secundus, Tironum causa latinitate donatus a Phil. Jul. Lieberkühnio, iterum recensitus et copiosiori indice instructus a Lud. Fr. Gedicke. Editio quarta correctior. 8. J. 802. 14 gr.

Ciceronis, M. T. Tusculanarum Disputationum Libri V. Secundum Textum Wolfianum edidit, commentario perpetuo illustravit, J. G. C. Neide. accedit index historicus. 8. maj. J. 798. sonst 1 thlr. 6 gr. itzt 14 gr.

Desodoards, A. F. philosophische Geschichte der franz. Revolution von der Zusammenberufung der Notabeln bis zur Auflösung der National-Convention, mit einigen Berichtigungen eines Augenzeugen 2 Theile. gr. 8. Z. 797. Schreibpapier. 2 thlr. 16 gr.
Druckpapier. 2 thlr. 8 gr.

Döring, Fr. W. Anleitung zum Uebersetzen aus dem Deutschen ins Lateinische. Erster und Zweyter Cursus. Erzählungen aus der römischen Geschichte in chronologischer Ordnung von Romulus bis zum Tode des Kaiser Augustus. 2te verbesserte Aufl. nebst einer Beylage für die ersten Anfänger. 8. J. 802. 18 gr.
24 Exemplare für 14 thlr. 12 Exemplare für 7 thlr. 12 gr.

Heinrich von Feldheim, oder der Offizier wie er seyn sollte. Ein Beytrag zur militärischen Pädagogik 2 Theile. 8. J. 801. geheftet. à 1 thlr. 8 gr. 2 thlr. 16 gr.

Fülleborn, G. G. Beyträge zur Geschichte der Philosophie III. Bände oder XII. Stücke 8. Z. und J. 1792 — 799. 6 thlr. 14 gr.

Geschichte Kaiser Friedrichs des zweyten mit einer Titelvignette von Lips. gr. 8. Z. 792. auf Schreibpap. 1 thlr. 16 gr.
auf Druckpap. 1 thlr. 10 gr.

Greiling, J. C. populäre Abhandlungen aus dem Gebiete der praktischen Philosophie. Zur Beförderung einer vorläufigen Bekanntschaft mit kantischen Ideen gr. 8. Z. 797. 14 gr.

Heyms, M. J. G. vollständige Sammlung von Predigten für christliche Landleute über alle Sonn- und Festtags-Evangelia des ganzen Jahres. Zur häuslichen Erbauung und zum Vorlesen in den Kirchen. 7te Aufl., verbessert und mit einer Vorrede begleitet, herausgegeben von L. Schlosser. 4. J. 802. 1 thlr. 12 gr.

— — vollständige Sammlung von Predigten für christl. Landleute über alle Sonn- und Festtags-Episteln des ganzen Jahres. Zur häuslichen Erbauung und zum Vorlesen in den Kirchen. Nebst einer kurzen Lebensbeschreibung des Verfassers. Verbessert und mit einer Vorrede begleitet herausgegeben von Chr. F. K. Herzlieb. 3te Aufl. 4. J. 802. 1 thlr. 12 gr.

— — neue Sammlung von Predigten auf alle Sonn- und Festtage des ganzen Jahres über besondere Texte, 2 Theile, gr. 8. Z. 781. sonst 2 thlr. 12 gr. jetzt 1 thlr. 12 gr.

Jacobi, Fr. über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Hrn. Moses Mendelssohn, neue vermehrte Ausgabe mit Kupf. 8. Breslau. 789. 1 thlr. 16 gr.

Jakob, L. H. Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht. Eine Preisschrift. Zweite, gänzlich umgearbeitete Aufl. 8. Z. 794. auf Velinpap. 1 thlr. 12 gr.
auf Schreibp. 20 gr.
auf Druckp. 14 gr.

Löffler, D. J. Fr. Chr. Predigten. 4 Bde. gr. 8. 5 thlr. 20 gr.

— — Neue Predigten. 1ter Bd. Nebst einer Untersuchung der Frage: Ob es rathsam sey, die heil. Schrift als eine unmittelbare Offenbahrung zu betrachten. gr. 8. J. 801. 1 thlr. 14 gr.

Magazin für Prediger; oder Sammlung neu ausgearbeiteter Predigt-Entwürfe über die Sonn- und Festtäglichen Evangelien und Episteln, so wie über freye Texte auf Casual-Fälle, 1ster bis 12ter Theil, mit einem Hauptregister über alle 12 Theile. gr. 8. Z. 782 – 790. 10 thlr.
jeder Theil einzeln. 20 gr.
Die Fortsetzung, s. unter Teller.

Mellin, G. S. A. Marginalien und Register zu Kants Critik der Erkenntnifsvermögen. Zur Erleichterung und Beförderung einer Vernunfterkenntnifs der critischen Philosophie aus ihrer Urkunde. 1ster Theil: Critik des reinen Verstandes oder der speculativen Vernunft. gr. 8. Z. 794. 18 gr.

— — derselben 2ter Theil: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Critik der praktischen Vernunft und Urtheilskraft. gr. 8. Z. 795. 18 gr.

— — Marginalien und Register zu Kants metaphysischen Anfangsgründen der Sittenlehre. 1ster Theil: Marginal. und Reg. zu Kants metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. gr. 8. J. 801. 12 gr.

— — derselben 2ter Theil: Marginal. und Reg. zu Kants metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre. gr. 8. J. 801. 10 gr.

— — Grundlegung zur Metaphysik der Rechte oder der positiven Gesetzgebung. Ein Versuch über die ersten Gründe des Naturrechts. gr. 8. Z. 796. 16 gr.

— — Kunstsprache der kritischen Philosophie oder Sammlung aller Kunstwörter derselben mit Kants eigenen Erklärungen, Beyspielen und Erläuterungen, aus allen seinen Schriften gesammelt und alphabetisch geordnet. Mit einem Anhang, welcher die in dieser Sammlung noch fehlenden, hauptsächlich aber die in Kants Anthropologie und Streit der Facultäten befindlichen Erklärungen enthält. gr. 8. J. 798. und 1800. 1 thlr. 6 gr.

— — dieser Anh. z. Kunstspr. besonders. gr. 8. J. 800. 8 gr.

Mellin, G. S. A. Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie. IV. Bde. gr. 8. Z. u. J. 797 — 802. 10 thlr. 16 gr.

Papiere aus Hen..s Nachlafs, herausgegeben von seinem Vetter, mit einer Titelvignette. von Penzel. 8. Z. 792. 20 gr.

Persius, A. F. Satyren, Text und Uebersetzung mit Einleitungen und Erläuterungen versehen von G. G. Fülleborn. gr. 8. Z. 794. 14 gr.

Plutarch, der brittische, oder Lebensbeschreibung der grofsen Männer in England und Irland seit den Zeiten Heinrichs VIII. bis unter Georg II. aus dem Engl. übersetzt. 8 Bde. gr. 8. Z. 764 — 794. 5 thlr. 20 gr.

Le Repertoire du Vaudeville ou Recueil des meilleures Pièces en Vaudeville. Représentées sur différents théatres de Paris, précedées de discours historiques sur ces théatres et ce genre de composition, accompagnées de notes explicatives, etc. II. Cahières 8. J. 1800. 01. broché. à 22 gr. 1 thlr. 20 gr.

Ruinen, die, am Bergsee. Gerettete Bruchstücke aus der Geschichte des Bundes für Wahrheit und Würde, aus dem Engl. 8. Z. 795. 18 gr.

Schatter, M. G. H. Predigten über die Episteln der Sonntage und Feste eines ganzen Jahres. 2 Bände gr. 8. J. 802. 3 thlr.

Schlosser, L. kurze Betrachtungen über die Evangelien eines ganzen Jahres zum Gebrauch der häuslichen Andacht für Landleute, besonders aber zum Vorlesen in den Sonn- und Festtags-Betstunden für Schullehrer auf Filialdörfern. Nebst zwey Anhängen von Betrachtungen auf besondere Fälle und einigen Gebeten 4. J. 802. 1 thlr.

Schneider, J. G. kritisches Griechisch Deutsches Handwörterbuch beym Lesen der griechischen profanen Scribenten zu gebrauchen. 2 Bände, med. 8. J. 97 und 98. 5 rthlr. 12 gr.

— — kleines Griechisch - Deutsches Handwörterbuch. Ein Auszug aus dessen gröfserem Werke, nach und mit dem Rathe des Verfassers zum Besten der Anfänger ausgearbeitet, von Fr. W. Riemer. med. 8. J. 802. auf Druckpapier, 4 thlr.
auf Schreibpapier. 5 thlr.

— — Historiae Amphibiorum Naturalis et literariae, Fasciculus Primus, continens Ranas, Calamitas, Bufones, Salamandras et Hydros in genera et species descriptos notisque suis distinctos. c. 2. tab. aer. incis. 8. maj. J. 798. 1 thlr. 12 gr.

— — ejusdem libri, Fasciculus Secundus, continens Crocodilos, Scincos, Chamaesauras, Boas, Pseudoboas, Elapes, Angues, Amphisbaenas et Caecilias. c. 2. tab. aer. incis. med. 8. J. 801. 2 thlr.

— — Eclogae Physicae, historiam et interpretationem corporum et rerum naturalium continentes ex scriptoribus praecipue graecis exceptae in usum studiosae litterarum juventutis. Vol. I. Textum exhibens. med. 8. J. 801.
auf Schreibpapier. 2 thlr.
auf Druckp. 1 thlr. 16 gr.

— — derselben Vol. II. oder Anmerkungen und Erläuterungen über die Eclogas Physicas. Enthaltend Verbesserungen und Erklärungen des griechischen Textes, Erklär. u. Vergl. der angeführten Lehrsätze und Versuche, und mancherley litterar. Beyträge zur Geschichte der Physik aus den Alten. med. 8. J. 801.
auf Schreibpapier. 1 thlr. 12 gr.
auf Druckp. 1 thlr. 8 gr.

Schulze, Chr. Fr. Vorübungen zum Uebersetzen aus dem Deutschen ins Lateinische. Als Beylage zur ersten Auflage von Dörings Anleitung zum Uebersetzen aus dem Deutschen ins Lateinische. 8. J. 802. 4 gr.

Sprachmeister, lateinischer, der wahrhaft elementarische und

regelmäfsige Uebungen im Lesen, Uebersetzen und Sprechen der lateinischen Sprache. Für den allerersten Unterricht, besonders der beiden untern Klassen lateinischer Schulen gr. 8. J. 801. 10 gr.

Torquato Tasso's befreites Jerusalem, übersetzt von J. D. Gries. 4 Theile kl. 4. J. 1800 -- 802. auf Velin-Papier geglättet und geheftet jeder Theil. 2 thlr. 12 gr. 10 thlr.
auf Schreibpap. geheftet, jeder Th. 1. thlr. 8 gr. 5 thlr. 8 gr.
auf Ordinair Druckpap. jeder Th. 22 gr. 3 thlr. 18 gr.

Teller, D. W. A. Neues Magazin für Prediger. 10 Bde. jeder Band von 2 Stücken mit 10 Portraits. J. 1792 — 1802 15 rthlr.
jedes Stück einzeln 18 gr.
Die Fortsetzung desselben giebt Herr D. J. Fr. C. Löffler in Gotha heraus und erscheint von derselben Oster-Messe 1803 des 1sten Bandes 1stes Stück.

— — die Zeichen der Zeit, angewandt auf öffentliche christliche Religionslehrer bey dem Wechsel des Jahrh. 8. J. 800. 10 gr.

— — die älteste Theodicee, oder Erklärung der drey ersten Capitel im ersten Buch der Vor-Mosaischen Geschichte. 8. 802. 10 gr.

— — Predigt am Feste aller Zeugen und Märtyrer der Wahrheit. gr. 8. J. 1801. geh. 3 gr.

Terenzens Lustspiele. Aus dem Lateinischen übersetzt, von M. Chr. Kindervater. 2 Theile. gr. 8. J. 799.
auf Velin-Papier und geheftet. à 2 thlr. 4 gr. 4 thlr. 8 gr.
auf Druckpapier. à 1 thlr. 4 gr. 2 thlr. 8 gr.

Θεοφραστου Χαρακτηρες, Theophrasti Characteres, seu notationes morum atticorum. Graece ex librorum scriptorum copiis et fide interpolati, et aucti, virorumque doctorum conjecturis correcti. Editor J. G. Schneider. 8. maj. Schreibpapier. J. 799. 1 thlr.

— — Editio minor in usum studiosae juventutis, Indiculo nominum et vocabulorum aucta. 8. Druckpapier. J 1800. 16 gr.

Tiecks, L. romantische Dichtungen. 2 Theile. 8. J. 799 und 1800, à 1 thlr. 12 gr. 3 thlr.
Aus dem 1sten Theile derselben ist besonders abgedruckt:

— — Zerbino, oder die Reise nach dem guten Geschmack, gewissermafsen eine Fortsetzung des gestiefelten Katers. Ein Spiel in sechs Aufzügen. 8. J. 1800. 1 thlr. 6 gr.

— — poetisches Journal 1r Jahrgang 1s und 2s Stück. 8. J. 1800. geheftet. 1 thlr. 16 gr.

Versuch über den Platonismus der Kirchenväter. Oder Untersuchung über den Einflufs der Platonischen Philosophie auf die Dreyeinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten. Aus dem Franz. übers. u. m. Vorrede und Anmerk. begleitet, von D. J. F. C. Löffler 2te mit einer Abh. welche eine kurze Darstellung der Entstehungsart der Dreyeinigkeitslehre enthält, verm. Aufl. gr. 8. Züll. 792. 1 thlr. 8 gr.

Weland, Jak. Chr., über Wunder nach den Bedürfnissen unserer Zeit. 8. Z. 789. 10 gr.

Woltersdorf, E. G., franz. Handbuch für die jüngern Töchter 1ter Th. die Anfangsgründe der Sprachlehre und leichte Lesübungen, nebst einer Anweisung zum Gebrauch des Buchs enthaltend. 8. Z. 792. 18 gr.
hat auch den Titel:

Manuel de la langue française à l'usage des Cadettes etc.

Wer von diesen oder andern meiner Verlagsbücher 5 Exemplare zu gebrauchen weifs, sich an mich selbst wendet, und den Betrag für 4 frey einsendet, erhält das 5te Exemplar gratis, die Zahlung geschieht in Laubthalern à 1 thlr. 14 gr. oder Preufs. Court. Jena im Januar 1803.

Friedrich Frommann.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

V. BD. II. ABTHEIL.

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

V. BAND. II. ABTHEIL.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1803.

T.

Tadelsucht,

inclinatio vituperandi, penchant à blâmer. Man versteht unter der leichtfertigen Tadelsucht den Hang, Andre zum Tadel (*vituperium*) bloss zu stellen; welcher eine Bosheit ist. Diese Tadelsucht ist Spottsucht, wenn sie in dem Hange besteht, Andere zum Gelächter bloss zu stellen, um die Fehler derselben zum unmittelbaren Gegenstande seiner Belustigung zu machen; welcher nicht weniger Bosheit ist. Diese Spottsucht ist aber von dem Scherz, die Fehler Anderer zum Schein als Fehler zu belachen, gänzlich unterschieden, s. Scherz (T. 147.).

2. Die Spottsucht, welche darauf abzweckt, eine Person ihrer verdienten Achtung zu berauben, heisst bittere Spottsucht (*spiritus causticus*) und hat etwas von teuflischer Freude an sich. Sie ist aber eben darum auch eine desto härtere Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menschen, also einer schuldigen Pflicht. Betrifft der Spott etwas, woran die Vernunft nothwendig ein moralisches Interesse nimmt (z. B. eine Pflicht oder einen Menschen), so ist es der Würde des Gegenstandes und der Achtung für die Menschheit

angemeſſener, dem Angriffe entweder gar keine oder eine mit Würde und Ernſt geführte Vertheidigung entgegen zu ſetzen. Am wenigſten aber erlaubt es die Pflicht, wenn auf dieſe Art der Gegenſtand eigentlich kein Gegenſtand für den Witz iſt, mitzulachen, der Gegner mag noch ſo viel Spötterei ausſtoſsen, hierbei aber ſelbſt zugleich noch ſo viel Blöſsen zum Belachen gegeben haben. Iſt aber der Angriff nicht auf Pflicht und Tugend eines Menſchen, ſondern auf wirkliche Fehler gerichtet, um ihn herabzuſetzen, dann iſt eine ſcherzhafte, wenn gleich ſpottende Abweiſung der beleidigten Angriffe eines Gegners mit Verachtung (*retorſio jocoſa*) wohl erlaubt (T. 147.).

Talent,

Naturgabe, *talent*. Wenn die Vorzüglichkeit des Erkenntniſsvermögens nicht von der Unterweiſung, ſondern von der natürlichen Anlage des Subjects abhängt, ſo heiſst ſie Talent, Naturgabe (A. 153.) Dieſe iſt:

a. der productive Witz, ſ. Witz;

b. die Sagacität, ſ. Sagacität; und

c. die Originalität im Denken oder das Genie und der Kopf, ſ. Genie.

2. Das Talent iſt alſo der eine Theil der Vollkommenheit, als Beſchaffenheit des Menſchen; folglich innerliche Vollkommenheit des Menſchen (P. 70.); denn Vollkommenheit in praktiſcher Bedeutung iſt die Tauglichkeit oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerlei Zwecken. Dieſe Tauglichkeit beſteht

bei dem Menfchen theils in derjenigen Befchaffenheit des Erkenntnifsvermögens, die von der natürlichen Anlage des Subjects abhängt, welche eben Talent heifst; theils in derjenigen Befchaffenheit deffelben, die allein erworben werden kann, welche Gefchicklichkeit heifst, f. Gefchicklichkeit. Man fiehet hieraus, dafs Vollkommenheit d. i. Talente und ihre Beförderung (die Erwerbung der Gefchicklichkeit) nur darum, weil diefe zu Vortheilen des Lebens beitragen, alfo durch die Glückfeligkeit, die wir davon erwarten, Bewegurfache zum Handeln werden kann; dafs alfo der Begriff der Vollkommenheit kein auf Sittlichkeit gehender Beftimmungsgrund des Willens feyn kann, zumal da fie auch immer einen Zweck voraus fetzt.

3. Wenn wir auf die Wirkung des Talents fehen, fo können wir es auch durch: das angebohrne productive Vermögen des Künftlers, erklären (U. 181.). Es ift alfo unterfchieden von dem erworbenen productiven Vermögen des Künftlers, welches eben Gefchicklichkeit heifst. Nach diefer Erklärung ift z. B. das Genie ein Talent, weil es die angebohrne Gemüthsanlage ift, durch welche die Natur der Kunft die Regel giebt, f. Genie.

4. Das Talent ift demnach eine gewiffe Spontaneität, etwas hervorzubringen, es ift auf gewiffe Art fchöpferifch; der gute Kopf aber, als urfprüngliche Naturanlage, ift nur eine Art der Originalität, und diefe felbft nur eine Art Talent.

5. Helvetius (*de l'homme fect. V. ch. 2. T. II. p. 6 fs.*) ftellte fich unrichtig vor: der Geift im Menfchen fei der Inbegriff feiner Vorftellungen, und man habe den Namen des Talents der Art Geift gegeben, der in einem In-

begriff von ſehr vielen Vorſtellungen derſelben Gattung beſtehe. Der Geiſt und das Talent werde alſo erworben. Talente ſeien nichts anders als das Product der Aufmerkſamkeit, die man auf Vorſtellungen einer gewiſſen Gattung verwende. Er vergleicht zu dem Ende die verſchiedenen Talente mit den Tangenten eines Claviers, und die Aufmerkſamkeit, wenn ſie das Intereſſe in Thätigkeit ſetze, ſei die Hand, die ohne Unterſchied bald dieſe, bald jene Tangente berühren könne. Allein dieſes letztere Beiſpiel iſt ſehr unglücklich gewählt, und lehrt gerade das Gegentheil von dem, was Helvetius behauptet. Die Hand berührt freilich die Tangenten, aber dieſe müſſen doch dazu da ſeyn, die ſpielende Hand bringt ſie weder hervor, noch kann ſie viel damit ausrichten, wenn ſie ſtocken, hängen bleiben, klappern u. ſ. w.; und welches ſind denn die Tangenten, wodurch die ſpielende Hand jene Tangenten hervorgebracht hat?

Tanz,

ſaltus, *dance*. So nennt man das Spiel der Geſtalten, welches ſich von den Spielen der Empfindung unterſcheidet, ſ. Spiel. Der Tanz iſt gemeiniglich mit Muſik, dem Tonſpiel, verbunden, alſo das Spiel der Geſtalten mit einem Spiel der Empfindungen. Er iſt urſprünglich aus dem Naturtriebe zur freien Bewegung, ohne alle Reflexion, entſtanden, allmählig aber durch Geſchmack und Genie zu einem Werke der ſchönen Kunſt erhoben worden (U. 213.).

Täuſchung

der Sinne, ſ. Betrug, Fanatismus, Sinn und Sinnlichkeit.

Taufe,

βαπτισμα (Ephes. 4, 5.), *βαπτισμος, λουτρον του ὑδατος ἐν ῥηματι* (Ephes. 5, 26.), *λουτρον παλιγγενεσιας και ἀνακαινωσεως πνευματος ἁγιου* (Tit. 3, 5.), *baptismus, batême* Man giebt diesen Namen der Förmlichkeit der Aufnahme eines neu eintretenden Gliedes der christlichen Kirche in die Gemeinschaft des Glaubens, als Symbol der Fortpflanzung des Sittlichguten auf die Nachkommenschaft; oder wie Kant sie auch erklärt: die einmal geschehende feierliche Einweihung zur christlichen Kirchengemeinschaft; oder die Förmlichkeit der ersten Aufnahme zum Gliede der christlichen Kirche (R. 300. 310.).

1. Es ist nehmlich bei dieser Handlung nicht von einem Dienst der Herzen (Dienst Gottes im Geist und in der Wahrheit die Rede); sondern nur von der Repräsentirung des unsichtbaren Dienstes Gottes durch etwas Sichtbares. Da das Unsichtbare bei Menschen einer solchen Versinnlichung bedarf, so sieht man wohl, dass auch die Vernunft eine solche Beförderung des Sittlichguten bedarf. Der angebliche Dienst Gottes auf seinen Geist und seine wahre Bedeutung, nehmlich eine dem Reiche Gottes in uns und ausser uns sich weihende Gesinnung, zurückgeführt, kann selbst durch die Vernunft in vier Pflichtbeobachtungen eingetheilet werden, denen in der christlichen Kirche gewisse Förmlichkeiten correspondirend beigeordnet sind, die mit ihnen nicht in nothwendiger Verbindung stehen (s. Communion, 2. f.).

2. Man hat also in der christlichen Kirche vier Symbole, oder sinnliche Mittel, welche insgesammt die Absicht, das Sittlichgute zu beför-

dern, durch äuſserliche Handlungen darſtellen. Das eine dieſer Symbole iſt die Taufe, welche die Pflicht, das Sittlichgute, durch die Gemeinſchaft in einer Kirche, fortzupflanzen, verſinnlicht. Zugleich verſinnlicht dieſe Handlung, wenn ſie an Kindern geſchieht, die Pflicht, dieſe auch im chriſtlichen Glauben zu belehren (R. 300.).

3. Man hat dieſe ſymboliſche Handlung die Taufe genannt, von Taufen, einem uralten Wort mehrerer Sprachen, nach Adelung (Wörterbuch, Art. Taufe und Taufen), welches mit tauchen oder eintauchen einerlei bedeutet. Sie hieſs ehedem, als eine Einweihung zur Chriſtenheit, ſelbſt die Chriſtenheit (Franz. ehedem *Chretienté*), taufen aber chriſtenen (im Franz. *chretienner*). So heiſst auch das griechiſche Wort βαπτισμος (*baptismus*) das Eintauchen (*immersio*), indem die älteſte Art der Taufe ein wahres Eintauchen oder Baden war (Marc. 7, 3. 4. und Luk. 11, 38); daher auch Otfried noch *badan* für taufen gebraucht.

4. Es iſt gewiſs, daſs der Stifter der chriſtlichen Kirche ſelbſt dieſe Förmlichkeit angeordnet hat, und daſs er bei derſelben die Abſicht hatte, dem Einzuweihenden die Verbindlichkeit aufzulegen, das Sittlichgute in ſich zu befördern. Wir ſehen aus Matth. 28. 19. 20 Marc. 16, 15 16., daſs Jeſus die Taufe für alle Völker angeordnet hat, als eine Aufforderung, alles das zu halten, was er verordnet habe. Der Stifter der chriſtlichen Kirche ſagte nehmlich zu den künftigen Lehrern derſelben: Machet alle Völker zu meinen Jüngern, und taufet ſie (tauchet ſie in Waſſer oder waſchet ſie) im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes, und lehret ſie halten alles, was ich euch befohlen habe.

5. Diese Handlung soll versinnlichen:

a. die Einweihung zur Kirchengemeinschaft, d. i. die erste Aufnahme zum Gliede der christlichen Kirche, oder zum Mitbürger des sichtbaren ethischen Staats auf Erden nach der Stiftung Jesu Christi. Das Eintauchen oder auch Benetzen mit Wasser soll den Zweck der Kirche bezeichnen, daſs nehmlich die Mitglieder derselben sich vom Sittlichbösen reinigen und sich dem Sittlichguten weihen, folglich das Gesetz Gottes als das dieses ethischen Staats befolgen sollen;

b. die Fortpflanzung der Kirchengemeinschaft auf die Nachkommenschaft. Dadurch, daſs die neueintretenden Glieder durch ein Symbol feierlich aufgenommen werden, wird die Pflicht versinnlicht, das Sittlichgute auch in dem folgenden Geschlecht zu erwecken und zu befördern.

c. Die Taufe der neugebohrnen Kinder ist doch auch ein zweckmäſsiges Symbol der Pflicht der Eltern und Zeugen, die Kinder im christlichen Glauben zu erziehen; da dann der Einzuweihende die Pflicht, als ethischer Bürger des christlichen Staats zu leben, erst dann übernimmt, wenn er seinen Glauben selbst zu bekennen im Stande ist. Zu dieser Uebernehmung ist in der protestantischen Kirche eine andere feierliche Handlung, die Confirmation, angeordnet. Ob man schon in den beiden ersten Jahrhunderten die Kinder getauft habe, ist nicht bekannt; aber schon im dritten Jahrhundert ist es an manchen Orten, obwohl selten, geschehen; im vierten Jahrhundert schob man die Taufe sogar bis ans Lebensende auf; im fünften Jahrhundert entstanden endlich die vielen falschen Vorstellungen von der Nothwendigkeit der Taufe, daſs man nehmlich alle Kinder für ewig verloren hielt, die ohne

Taufe geſtorben wären (*Semleri inſtit. ad doctr. chriſt. lib. IV. c. III.* §. 212. *p.* 619.).

6. Dieſer Zweck der Taufe könnte auch durch mancherlei andere ſymboliſche Handlungen erreicht werden. Allein der Stifter der chriſtlichen Kirche hat einmal dieſe ſymboliſche Handlung dazu verordnet, und ſie nicht nur an ſich ſelbſt verrichten laſſen (Matth. 3, 13—17), ſondern auch bei ſeinen Lebzeiten diejenigen durch ſeine Jünger taufen laſſen, die ſeine Lehre angenommen hatten (Joh. 3, 22. 26. 4, 1. 2.). Dieſe Feierlichkeit zweckt alſo auf etwas Heiliges ab. Menſchen machen ſich anheiſchig, andre Menſchen zu Bürgern in einem göttlichen Staate zu bilden. So iſt alſo die Taufe eine vielbedeutende Feierlichkeit, die in der chriſtlichen Kirche von den Apoſteln iſt ausgeübt worden, und in derſelben durch alle Jahrhunderte hindurch fortgedauert hat, bis auf unſere Zeiten; ſo daſs alſo nur diejenigen auf Abſchaffung derſelben dringen können, die ihre Kinder nicht zu Bürgern des chriſtlichen Tugendſtaats wollen aufnehmen, ſondern lieber im Stande der ethiſchen Wildheit wollen leben laſſen.*)

7. Von den früheſten Zeiten des Chriſtenthums, beſonders dem fünften Jahrhundert, an fanden ſich Menſchen, welche rühmten, daſs Gott mit der Taufe beſondere Gnaden verbunden habe, daſs ſie ſchon an ſich ſelbſt eine heilige oder Heiligkeit und Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in dem getauften Subject wirkende Handlung des Prieſters, mithin ein Gnadenmittel ſei. So ſtand die Taufe in der erſten griechiſchen Kirche in dem

*) Qui caret baptismo, caret omnibus iuribus chriſtianae ſocietatis. *Semler* l. c. p. 620.

übergroſsen Anſehen, daſs mit derſelben alle Sünden auf einmal abgewaſchen würden. Hilarius ſagt zum Beiſpiel (*Comment. in Matthaeum, Can. X.*): Wenn wir nun in dem Bade der Taufe erneuert werden, ſo werden wir durch die Kraft des Worts von den Sünden und Urhebern unſers Urſprungs getrennt, und ſo gleichſam durch Gottes Schwerdtſchnitt von des Vaters und der Mutter Neigungen geſäubert. Unter dem Vater und der Mutter verſteht er aber figürlich die Sünde und den Unglauben, von welchen die erſtere durch Adams Uebertretung der Vater unſers Cörpers, der letztere die Mutter unſrer Seele geworden ſei. Es iſt hier nicht der Ort, den mancherlei Wahn von den Gnadenwirkungen der Taufe anzuführen. Daſs die Taufe (als Bad der Wiedergeburt) von der Erbſünde reinige, den Kindern die Vergebung der Sünden verſchaffe, und ſie alſo nur durch die Taufe von der ewigen Verdammniſs erlöſet werden können, iſt eine bekannte Lehre, die ſchon in den erſten Jahrhunderten des Chriſtenthums in der ganzen Kirche iſt gelehrt worden. Die Liturgie bei der Taufe enthielt daher dieſes Bekenntniſs, und die herrſchende Partei behauptete gegen die Pelagianer, daſs die Taufe die Strafe der Erbſünde wegnehme. Die Pelagianer lehrten dagegen, daſs durch dieſes Gnadenmittel die Strafe ihrer zukünftigen Sünden vernichtet werde. Cäleſtius ſprach hingegen die Kinder ſelig, wenn ſie auch keine Taufe empfangen hätten, weil ſie ſeiner Meinung nach weder von Natur befleckt und unrein wären, noch mit ihrem freien Willen ſich wider Gott auflehnen könnten. Pelagius wollte zwar die ungetauften Kinder nicht ewig verdammt wiſſen; doch war er nicht ſo kühn als ſein Schüler Cäleſtius, er hatte für ſie keinen Schlüſſel zum Himmel, alſo bauete er ihnen einen gewiſſen mittlern Aufenthalt zwiſchen dem Himmel und der Hölle, und ward alſo der wahre Erfinder des Kinderlimbus.

Diese Lehren von der Taufe sind mit einem mehr als heidnischen Aberglauben nahe verwandt.

8. Die Taufe ist blofs eine kirchliche Handlung, welche nur in der christlichen Religionsgesellschaft nothwendig ist. Uebrigens ist sie zufällig, und kann nicht etwa allen Menschen zur Pflicht gemacht werden, welches doch der Fall seyn müfste, wenn sie ein Gnadenmittel wäre. Augustinus verdammte die Kinder, welche die Taufe nicht empfingen, und die Heiden, weil ihnen Gott die Mittel der Gnade wider die Erbsünde (Taufe und Abendmal) versagt hätte; daher entstanden die sogenannten ganz unnöthigen Nothtaufen (*baptismus periculi causa*), da man kranke Kinder schnell taufen läfst, um sie dieses vermeintlich unentbehrlichen Mittels zur Seligkeit nicht zu berauben. Die Taufe als ein solches Gnadenmittel (*medium efficax gratiae conferendae et obsignandae*) ansehen, ist ein Wahn der Religion, d. i. eine Täuschung, durch die man das Symbol mit der Sache selbst für gleichgeltend hält, und das Zeichen der Verpflichtung, ein sittlich guter Mensch zu werden, für eben so gut hält, als die Erfüllung dieser Pflicht selbst. Dieser Wahn aber kann nicht anders als dem Geiste des Christenthums gerade entgegen wirken; indem er die Eltern zu dem Wahn verleitet, dafs sie durch die Taufe ihrer Kinder schon hinlänglich für die Seligkeit derselben gesorgt haben, die Getauften aber, dafs sie schon durch ihre Taufe im Besitz der Gnade Gottes, und der zukünftigen Seligkeit gewifs sind, s. 1 Petr. 3, 21.

Kant Relig. innerh. d. Gr. IV. St. Allgem. Anmerk. S. 300, 3. — S. 310.

Technik,

Kunst, τεχνια, *technica*, *technique* s. Kunst, besonders, 3.

Technik der Natur (**die Kunst der Natur**) heifst in der Teleologie das Verfahren (die **Caufalität**) **der Natur**, **in fo fern wir in den Producten derfelben etwas finden, das einem Zweck ähnlich ift.**

K. theilt fie ein in die

1. **abfichtliche Technik der Natur**, **Realismus der Naturzwecke** (*technica naturae intentionalis*), d. i. das productive Vermögen der Natur nach Endurfachen als eine befondere (vom Mechanismus der Natur unterfchiedene) Caufalität (nach Abfichten), f. Fatum, 19 u. Zweckmäfsigkeit; und die

2. **unabfichtliche Technik der Natur**, **Idealismus der Naturzwecke** (*technica naturae naturalis*), d. i. dafs das productive Vermögen der Natur nach Endurfachen mit dem Mechanismus der Natur im Grunde ganz einerlei fei, und das zufällige Zufammentreffen mit unfern Kunftbegriffen und ihren Regeln, als blofs fubjective Bedingung fie zu beurtheilen, fälfchlich für eine befondere Art der Naturerzeugung ausgedeutet werde, f. Fatalismus, 3. u. Fatum, 16. ff. (U. 320. f. M. II, 846. 847.). S. auch Zweckmäfsigkeit u. Teleologie.

Teleologie,

Zweckslehre, *teleologia*, *teleologie.* Die **Beurtheilungsart der Objecte der Naturwiffenfchaft nach dem Princip der Zwecke** (U. 295.). S. Organifirtes Wefen, 5. und Zweckmäfsigkeit.

2. Daſs Dinge der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen, und ihre Möglichkeit ſelbſt nur durch dieſe Art von Cauſalität hinreichend verſtändlich ſei, läſst ſich aus der allgemeinen Idee der Natur (ſ. Natur, 6.) nicht zeigen. Wie der Natur (wenn wir ſie nicht als intelligentes Weſen annehmen) Zwecke zukommen, und dieſe eine beſondere Geſetzmäſsigkeit der Natur ausmachen können oder ſollen, läſst ſich *a priori* gar nicht mit einigem Grunde präſumiren. Was aber noch mehr iſt, ſo können uns auch Betrachtungen über die wohlthätigen Folgen der wirklichen Einrichtung der Welt und ihrer Geſetze, wären ihrer auch eine noch ſo groſse Menge (wie Gehler Wörterb. Art. Teleologie meinte), die Wirklichkeit der Zwecke in der Natur nicht beweiſen. Man ſpielt immer den Begriff des Zwecks in die Natur der Dinge hinein, ſtatt daſs man ihn von den Objecten und ihrer Erfahrungserkenntniſs herzunehmen meint (U. 267. f.). Die Erfahrung leitet unſre Urtheilskraft nur dann auf den Begriff einer objectiven und materialen Zweckmäſsigkeit in der Natur, d. i. auf den Begriff der Einrichtung der Naturdinge nach Zwecken, wenn wir der Urſache derſelben die Idee der Wirkungen als Bedingung ihrer Möglichkeit unterlegen müſſen. Dieſes kann aber auf zweifache Weiſe geſchehen:

a. indem wir die Wirkung unmittelbar als Kunſtproduct oder Zweck; oder

b. indem wir dieſe Wirkung als Material für die Kunſt anderer möglichen Naturweſen oder als Mittel anſehen. Die letztere Zweckmäſsigkeit heiſst die Nutzbarkeit (für Menſchen), oder auch Zuträglichkeit (für jedes andere Geſchöpf), und iſt bloſs relativ; indeſſen die erſtere eine innere Zweckmäſsigkeit des Naturweſens iſt (U. 279. f. M. II, 792.). Die Flüſſe

führen z. B. allerlei zum Wachsthum der Pflanzen dienliche Erde mit fich fort, die fie bisweilen mitten im Lande abfetzen, oft auch an ihren Mündungen. Die Fluth führt diefen Schlich an manchen Küften über das Land, dadurch nimmt das fruchtbare Land zu und der Ackerbau gewinnt da neuen Platz, wo vorher Fifche und Schaalthiere ihren Aufenthalt gehabt hatten. Die meiften Landeserweiterungen auf diefe Art hat wohl die Natur felbft verrichtet, und fährt damit auch noch fort, obzwar langfam. Ift nun dies als ein Zweck der Natur zu beurtheilen, weil es eine Nutzbarkeit für Menfchen enthält, und ift es im Gegentheil (wie Gehler fich ausdrückt) Folge eines zwecklofen Ungefährs?*) (U. 280. M. II, 793). Der Sandboden ift den Fichten am gedeihlichften. War alfo wohl die uralte Abfetzung der Sandfchichten in unfern nördlichen Gegenden, die das alte Meer zurückliefs, ein Zweck der Natur zum Behuf der darauf möglichen Fichtenwälder? So viel ift klar, dafs dann jener Sand auch nur ein relativer Zweck der Natur (blofs Mittel) war. Denn in der Reihe der einander fubordinirten Glieder einer Zweckverbindung mufs ein jedes Mittelglied als Zweck, obgleich eben nicht als Endzweck, betrachtet werden, wozu feine nächfte Urfache das Mittel ift. Eben fo mufste für grasfreffende Thiere, die aber dann wieder wozu anders da find, Gras auf Erden wachfen. Mithin ift die objective Zweckmäfsigkeit, die fich auf Zuträglichkeit gründet, nicht eine objective Zweckmäfsigkeit der Dinge an fich felbft. Sie ift eine blofs relative, dem Dinge felbft blofs zufällige Zweckmäfsigkeit; denn jedes Ding ift wieder einem andern zuträglich (U.

*) Das Ungefähr ift nichts. Nichts kann aber keine Folge haben.

280. ff. M. II, 794.). Kann man nun (mit Gehler) ſagen, daſs ſich hierin weiſer Plan und Anlage zur Beförderung des Wohls unzählbarer empfindender Weſen zeige? Wenn aber vollends der Menſch, durch Freiheit ſeiner Cauſalität, die Naturdinge ſeiner oft thörichten Abſichten (die bunten Vogelfedern zum Putzwerk ſeiner Bekleidung, farbige Erden oder Pflanzenſäfte zur Schminke), manchmal auch aus vernünftiger Abſicht (das Pferd zum Reiten, den Stier, und in Minorca ſogar den Eſel und das Schwein, zum Pflügen), zuträglich findet: ſo kann man hier auch nicht einmal einen relativen Naturzweck (auf dieſen Gebrauch) annehmen. Denn ſeine Vernunft weiſs den Dingen eine Uebereinſtimmung mit ſeinen willkührlichen Einfällen, wozu er ſelbſt nicht einmal von der Natur prädeſtinirt war, zu geben; wie könnte man alſo (mit Reimarus *) und Gehler) hieraus weiſen Plan und Anlage zur Beförderung des Wohls der Menſchen herleiten? Nur wenn man annimmt: Menſchen haben auf Erden leben ſollen, müſſen die Mittel dazu auch als Naturzwecke angeſehen werden. Allein weder hiervon, noch von dem Zweck, daſs die Naturdinge zur Ausbildung des Menſchen zur höhern Vollkommenheit dienen ſollen, läſst ſich etwas aus der bloſsen Naturbetrachtung ableiten (U. 282. M. II, 795.). Man ſieht hieraus leicht ein, daſs die äuſsere Zweckmäſsigkeit (Zuträglichkeit) eines Dinges für andere nur unter der Bedingung für einen äuſsern Naturzweck angeſehen werden könne, daſs die Exiſtenz des Zwecks jenes Dinges für ſich ſelbſt Zweck der Natur ſei. Durch bloſse Naturbetrach-

*) Es iſt eine ſehr falſche teleologiſche Regel, die er angiebt: daſs aller Nutzen der Dinge eine göttliche Abſicht ſei. Art. Relig. IV. Abh. §. 12.

tung ist dies aber nimmermehr auszumachen, also auch nicht, ob die Existenz eines Naturdinges Zweck der Natur sei. Folglich berechtigt die relative Zweckmäſsigkeit zu keinem absoluten teleologischen Urtheil. Am allerwenigsten läſst sich also Gehlers Folgerung: "sehr wahrscheinlich erstreckt sich diese Zweckmäſsigkeit weit uber die Grenzen unsers Erdballs hinaus auf eine zahllose Menge denkender, empfindender und mannigfaltiger Glückseligkeit fähiger Geschöpfe, und selbst für uns Erdbewohner scheint sie weiter, als bloſs auf die kurze Dauer dieses gegenwärtigen Lebens zu reichen;" wie er thut, aus der bloſsen Naturbetrachtung herleiten (U. 282. f. M. II, 796). Der Schnee sichert die Saaten in kalten Landern wider den Frost, er erleichtert die Gemeinschaft der Menschen (durch Schlitten), der Lappländer findet dort dazu Thiere (Rennthiere). Für andere Völker in der Eiszone enthält das Meer reichen Vorrath an Thieren, die ihnen Nahrung, Kleidung und Brennmaterien zur Erwärmung ihrer Hütten liefern. Hier ist nun eine bewundernswürdige Zusammenkunft von so vielen Beziehungen der Natur auf einen Zweck; und dieser ist der Grönländer, der Lappe u. s. w. Aber warum müssen überhaupt Menschen dort leben? Also wäre es ein sehr gewagtes und willkührliches Urtheil: daſs der Ursache von dem allen die Idee eines Vortheils für gewisse armselige Geschöpfe zum Grunde liege. Denn wenn alle diese Naturnützlichkeit auch nicht wäre, so würden wir doch nichts an der Zulänglichkeit der Naturursachen zur Beschaffenheit der Naturdinge vermissen, vielmehr würde es uns selbst vermessen und unüberlegt dünken, eine solche Anlage auch nur zu verlangen und der Natur einen solchen Zweck zuzumuthen (U. 283. f. M. II, 797.). S. Zweck.

3. Zu einem Dinge als Naturzweck wird

erfordert, daſs die Theile (ihrem Daſeyn und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich ſind. Denn alsdann iſt das Ding ſelbſt nie Zweck, folglich unter einem Begriffe oder einer Idee befaſst, die alles *a priori* beſtimmen muſs, was in ihm enthalten ſeyn ſoll. Ein ſolches Ding iſt aber ein Kunſtwerk, d. i. das Product einer von der Materie (den Theilen) deſſelben unterſchiedenen vernünftigen Urſache (U. 290. M. II, 806). Im Art. Organiſirtes Weſen wird gezeigt, daſs wir ſolche Naturzwecke zwar wirklich in der Natur an den organiſirten Weſen finden, daſs aber dieſer Begriff nur ein regulativer Begriff für die reflectirende Urtheilskraft iſt, d. h. ein Begriff, der unſrer Urtheilskraft bloſs zum Leitfaden dient, die Dinge in der Natur ſo zu beurtheilen, und die Nachforſchung darüber ſo zu lenken, daſs wir ſie mit den Zwecken unſers moraliſchen Vernunftvermögens in Verbindung ſetzen und als Zwecke der Gottheit betrachten.

4. Wir haben (in 2.) von der äuſsern Zweckmäſsigkeit der Naturdinge geſehen, daſs ſie keine hinreichende Berechtigung gebe, ſie zugleich für Zwecke der Natur zu erklären. So kann man die Flüſſe, u. ſ. w. nicht darum ſofort für Naturzwecke halten, weil ſie als Mittel wozu dienen. Denn dazu müſste der Zweck etwas an ſich haben, zu deſſen Möglichkeit man ſich genöthigt ſähe, eine Cauſalität nach Zwecken anzunehmen. Eben das gilt von Gewächſen, von Thieren, u. ſ. w. Von Dingen, deren keines für ſich als Zweck anzuſehen man Urſache hat, kann das äuſsere Verhältniſs nur hypothetiſch für zweckmäſsig beurtheilt werden (U. 298. f. M. II, 819.). Ein Ding ſeiner innern Form wegen als Naturzweck beurtheilen, iſt ganz etwas anderes, als die Exiſtenz dieſes Dinges für Zweck der Natur halten. Zu der letztern Behauptung bedür-

fen wir nicht blofs den Begriff von einem möglichen Zweck, fondern die Erkenntnifs des Endzwecks (*fcopus*) der Natur. Das letztere bedarf aber eine Beziehung der Natur auf etwas Ueberfinnliches, die alle unfere teleologifche (aus Zwecken ableitende) Naturerkenntnifs weit überfteigt, denn der Zweck der Exiftenz der Natur felbft mufs über die Natur hinaus gefucht werden. Die innere (ohne Beziehung auf etwas anders, oder an und für fich felbft zu beurtheilende) Form eines blofsen Grashalms kann feinen blofs nach der Regel der Zwecke möglichen Urfprung, für unfer menfchliches Beurtheilungsvermögen hinreichend, beweifen *). Geht man aber von diefer innern Zweckmäfsigkeit organifirter Wefen ab, und fieht nur auf den Gebrauch derfelben für andere Wefen, alfo auf die äufsere Zweckmäfsigkeit, fo fieht man wieder keinen Zweck der Exiftenz diefer letzten Wefen, fo gelangt man nie zu einem kategorifchen Zweck (das Dafeyn eines Dinges als Endzweck), der als unbedingt ganz aufserhalb der phyfifch-teleologifchen Weltbetrachtung liegt. Alsdann aber ift ein folches Ding (der Endzweck) auch nicht Naturzweck; denn es (oder auch feine ganze Gattung) ift nicht als Naturproduct anzufehen, (U. 299. f. M. II, 820.). Dafs es alfo nur eine fub-

*) Der Begriff eines organifirten Wefens, dergleichen ein Grashalm darftellt, ift: dafs es ein materielles Wefen fey, welches nur durch die Beziehung aller feiner Theile auf einander als Zweck und Mittel möglich ift. Soll nun eine folche Organifation als die Wirkung einer Grundkraft gedacht werden, fo mufs diefe als eine nach Zwecken wirkende Urfache gedacht werden. Wir kennen aber dergleichen Kräfte, ihrem Beftimmungsgrunde nach, durch Erfahrung nur in uns felbft. Wir wirken nehmlich unfere nach Zwecken eingerichteten Producte, die Kunftwerke, durch Verftand und Willen. Verftand und Wille find bei uns Grundkräfte, davon der letztere ein Vermögen ift, etwas gemäfs einem Zweck hervorzubringen. Daher müffen wir uns nun die Urfache organifirter Wefen als ein verftändiges Wefen denken (S. III. 378. ff.).

jective Maxime der Vernunft ſey: daſs alles in der Welt wozu gut ſey, findet man im Art. Maxime, 2. Es verſteht ſich, daſs dieſes Princip regulativ und nicht conſtitutiv iſt. Uebrigens wird dadurch keinesweges ausgemacht, ob irgend etwas abſichtlich *) Zweck der Natur ſey. Es iſt gut, ſelbſt die uns unangenehmen und in beſondern Beziehungen zweckwidrigen Dinge auch von dieſer Seite zu betrachten. So könnte man z. B. ſagen: das Ungeziefer an den Menſchen ſey nach einer weiſen Naturanſtalt ein Antrieb zur Reinlichkeit. Oder die Moskitomücken und andre ſtechende Inſecten ſeien ſoviel Stacheln zur Thätigkeit für die Wilden in America. Selbſt was dem Menſchen in ſeiner innern Organiſation widernatürlich zu ſeyn ſcheint, wenn es auf dieſe Weiſe behandelt wird, giebt eine unterhaltende, bisweilen auch belehrende Ausſicht in eine teleologiſche Ordnung der Dinge, auf die uns die bloſs phyſiſche Betrachtung allein nicht führen würde. So ſtellen ſich manche vom Bandwurme vor, daſs er dem Menſchen oder Thiere gleichſam zum Erſatz eines gewiſſen Mangels ſeiner Lebensorgane beygegeben ſey. So würde vielleicht der Schlaf ein völliges Erlöſchen des Lebens ſeyn, wenn nicht die Träume (ohne die niemals der Schlaf iſt, ob man ſich gleich nur ſelten derſelben erinnert) vermittelſt der Einbildungskraft und der groſsen Geſchäftigkeit derſelben (die in dieſem Zuſtande mehrentheils bis zum Affecte ſteigt) die Lebensorgane innigſt bewegten (U. 311. ff. M. II. 822.). Auch Schönheit der Natur, d. i. ihre Zuſammenſtimmung mit dem freyen Spiele unſrer Er-

*) Dasjenige, um deſswillen ein verſtändiges Weſen etwas zur Wirklichkeit bringt, wird ſeine Abſicht genannt. Reimarus nat. Relig. IV. Abh. §. 4.

kenntnifsvermögen, kann auf diefe Art als objective Zweckmäfsigkeit der Natur in ihrem Ganzen betrachtet werden. Denn dies ift mit allen Naturdingen der Fall, wenn einmal die teleologifche Beurtheilung der Natur durch die Naturzwecke, welche uns die organifirten Wefen an die Hand geben, zu der Idee eines grofsen Syftems der Zwecke der Natur uns berechtigt hat. Wir können es als eine Gunft der Natur anfehen, dafs fie über das Nützliche noch Schönheit und Reize fo reichlich austheilte, um uns zu unfrer Cultur beförderlich zu feyn (U. 303. M. II, 823.). Das Refultat hiervon ift alfo: dafs wir jedes Naturding als zu einem Syftem der Zwecke gehörig beurtheilen dürfen, weil die organifirten Naturproducte nur nach dem Begriffe der Endurfachen oder Zwecke gedacht werden können (M. II, 824. U. 304).

5. Eine jede Wiffenfchaft ift für fich ein Syftem, man mufs fie daher als ein Ganzes für fich behandeln (U. 305. M. II, 826). Wenn man alfo für die Naturwiffenfchaft und ihren Context den Begriff von Gott hineinbringt, um die Zweckmäfsigkeit der Natur zu erklären, und hernach diefe Zweckmäfsigkeit wiederum braucht, um das Dafeyn Gottes zu beweifen, fo ift weder in der phyfifchen Teleologie, noch in der Theologie innerer Beftand. In diefen Fehler fällt z. B. Gehler; denn wenn er fagt: „da kein Unbefangener die Zweckmäfsigkeit in der Einrichtung der Welt für blofses Spiel des Zufalls halten, oder auch diefes aus der Natur hervorleuchtende Abfichtliche und Zweckmäfsige läugnen kann, fo entfteht hieraus ein Beweis für das Dafeyn der Gottheit;" fo beweifet er aus der Zweckmäfsigkeit der Natur, dafs ein Gott fey; und leitet doch die Zweckmäfsigkeit der Natur von Gott ab, indem er behauptet, man müffe fie fonft für ein blofses Spiel des Zufalls (eine Erklärung, die

nichts erklärt) halten. (U. 305. M. II, 828.) Der Theismus (der die Zwecke in der Natur von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Absicht hervorbringenden, urfprünglich lebenden, verftändigen Wefen ableitet) kann die Möglichkeit des Naturzwecks nicht begründen, ob er zwar vor allen Erklärungsgründen derfelben darin den Vorzug hat, dafs er durch die Annahme eines verftändigen Urwefens die Zweckmäfsigkeit der Natur dem Idealismus diefer Zweckmäfsigkeit am beften entreifst (M. II, 858. U. 328.). Denn da müfste allererft, für die beftimmende Urtheilskraft hinreichend, die Unmöglichkeit der Zweckeinheit in der Materie durch den blofsen Mechanismus derfelben bewiefen werden, um berechtigt zu feyn, den Grund derfelben über die Natur hinaus auf beftimmte Weife zu fetzen. Wir können aber nichts weiter herausbringen, als dafs nach der Befchaffenheit und den Schranken unfrer Erkenntnifsvermögen (indem wir den erften innern Grund felbft diefes Mechanismus nicht einfehen) wir auf keinerlei Weife in der Materie ein Princip beftimmter Zweckbeziehungen fuchen müffen, und die Zweckmäfsigkeit der Natur nur durch einen oberften Verftand als Welturfache erklären können. Das ift aber nur ein Grund für die reflectirende, nicht für die beftimmende Urtheilskraft, und kann fchlechterdings zu keiner objectiven Behauptung berechtigen. (U. 328. f. M. II, 859.). Der Ausdruck eines Zwecks der Natur beugt diefer Verwirrung fchon genugfam vor, und hindert die Vermengung der teleologifchen Beurtheilung der Natur (Zweckbetrachtung) mit der theologifchen Ableitung derfelben (Gottesbetrachtung). Man mufs es ja nicht als unbedeutend anfehen, ob man den Ausdruck eines Naturzwecks mit dem eines göttlichen Zwecks verwechfele oder nicht, oder wohl gar den letztern für fchicklicher und einer frommen Seele

angemeſſener ausgeben. Sondern man muſs ſich ſorgfältig und beſcheiden auf den Ausdruck einſchränken, der gerade nur ſo viel ſagt, als wir wiſſen. Denn ehe wir noch nach der Urſache der Natur ſelbſt fragen, finden wir in der Natur und dem Laufe ihrer Erzeugung dergleichen Producte, die nach bekannten Erfahrungsgeſetzen in ihr erzeugt werden, nach welchen die Naturwiſſenſchaft ihre Gegenſtände beurtheilen und mithin deren Cauſalität nach der Regel der Zwecke in ihr ſelbſt ſuchen muſs. Daher muſs ſie ihre Grenze nicht überſpringen, um den überſinnlichen Begriff eines göttlichen Zwecks als einheimiſches Princip in ſie hinein zu ziehen (U. 305. f. M. II, 828.). Naturbeſchaffenheiten gehören gar nicht zur Teleologie der Natur, wenn ſie ſich *a priori* demonſtriren laſſen und folglich ſchlechterdings nothwendig ſind. Nur in Anſehung der empiriſchen Geſetze der Naturzwecke an organiſirten Weſen iſt die teleologiſche Beurtheilungsart erlaubt und unvermeidlich (U. 306. f. M. II, 829.). Damit nun Phyſik ſich genau in ihren Grenzen halte, ſo iſt die Abſichtlichkeit oder Unabſichtlichkeit der Naturzwecke gar kein Gegenſtand phyſiſcher Unterſuchung. Genug, es ſind einzig und allein erklärbare und innerlich erkennbare Gegenſtände nur nach ſolchen Naturgeſetzen, die wir uns nur unter der Idee der Zwecke als Princip denken können. Um alſo keine übernatürliche Urſache in die Phyſik zu miſchen, legt man in der phyſiſchen Teleologie der Materie die abſichtliche Zweckmäſsigkeit bei. Dadurch will man (weil hierüber kein Miſsverſtand ſtatt finden kann, indem von ſelbſt ſchon keiner einem lebloſen Stoff Abſicht in eigentlicher Bedeutung des Worts beylegen wird) anzeigen, daſs dieſes Wort hier nur ein Princip der reflectirenden, nicht der beſtimmenden Urtheilskraft bedeute. Daher ſpricht man in der Teleologie, ſofern ſie zur Phyſik gezogen

wird, ganz recht von der Weisheit, u. ſ. w. der Natur, ohne dadurch aus ihr ein verſtändiges Weſen zu machen (weil das ungereimt wäre). Aber man erkühnt ſich auch nicht, ein anderes verſtändiges Weſen als Werkmeiſter über ſie ſetzen zu wollen (weil das vermeſſen *) wäre). Sondern es ſoll dadurch nur eine Art der Cauſalität der Natur bezeichnet werden, nach einer Analogie **) mit der unſrigen im techniſchen (Kunſt-) Gebrauche der Vernunft, um die Regel der Nachforſchung für gewiſſe Naturproducte vor Augen zu haben (U. 307. ff. M. II, 830.). Die Teleologie macht übrigens keinen eigenen Theil der theoretiſchen Naturwiſſenſchaft aus, weil in derſelben keine Experimente möglich ſind, und man alſo die Zweckmäſsigkeit nie vollſtändig einſehen kann. Organiſation überſteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darſtellung durch Kunſt, und die Beziehung der äuſsern für zweckmäſsig gehaltenen Natureinrichtungen auf Zwecke kann die Phyſik gar nicht darſtellen (M. II, 831. U. 309. f.).

6. Wir können die Unmöglichkeit der Erzeugung der organiſirten Naturproducte durch den bloſsen Mechanismus der Natur keinesweges beweiſen, weil wir die unendliche Mannigfaltigkeit der beſondern Naturgeſetze ihrem erſten

*) *Non enim absque temeritate me puto inveſtigare poſſe fines Dei.* Carteſius *Medit. IV. p. 26. ed. Amſtel.* 1650. 4.

**) Zwecke haben eine gerade (directe) Beziehung auf Vernunft, ſie mag nun eine fremde oder unſere eigene ſeyn. Um ſie aber in fremde Vernunft zu ſetzen, müſſen wir ihr unſere eigene als ein Analogon zum Grunde legen, weil ſie ſonſt gar nicht vorgeſtellt werden könnte. Nun ſind die Zwecke entweder Zwecke der Natur oder der Freiheit. Daſs es in der Natur Zwecke geben müſſe, kann kein Menſch *a priori* einſehen, aber wohl, daſs es darin eine Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen geben müſſe (S. III, 382.).

innern Grunde nach nicht einsehen, und so das innere durchgängig zureichende Princip der Möglichkeit einer Natur (welches im Uebersinnlichen liegt) schlechterdings nicht erreichen können. Unsre Vernunft kann schlechterdings darüber keine Auskunft geben, ob für Dinge als eigentliche Naturzwecke ein architektonischer Verstand zum Grunde liege. Aber daſs der bloſse Naturmechanismus die Organisation nicht erkläre, ist auch gewiſs. Für die reflectirende Urtheilskraft ist also das ein ganz richtiger Grundsatz: daſs für die so offenbare Verknüpfung der Dinge nach Endursachen eine verständige Weltursache müsse gedacht werden; so übereilt und unerweislich es für die bestimmende Urtheilskraft seyn würde. Im erstern Falle ist er bloſse Maxime der Urtheilskraft, im zweyten Falle würde der Grundsatz ein objectives Princip seyn (U. 317. f. M. II, 842.). Hält man nun jenen Grundsatz der reflectirenden Urtheilskraft für einen Grundsatz der bestimmenden Urtheilskraft, so entsteht der Anschein einer Antinomie zwischen den Maximen der eigentlich physischen und der teleologischen Erklärungsart, s. Antinomie, 6. (M. II, 843. U. 318. f.).

7. Man könnte die Frage nach dem Princip der Endursachen gänzlich unausgemacht und unbeantwortet lassen, weil wir an der Anwendung der Maximen der Endursachen und des Naturmechanismus genug haben, um die Natur zu studiren und ihren verborgensten Geheimnissen nachzuspüren. Die Natur giebt uns hier aber selbst gleichsam einen Wink, daſs wir vermittelst jenes Begriffs von Endursachen wohl gar über die Natur hinauslangen und sie selbst an den höchsten Punct in der Reihe der Ursachen knüpfen könnten (M. II, 845. U. 319. f.). Der Be-

griff eines Naturzwecks muſs, als Begriff von einem Naturproduct, Naturnothwendigkeit und doch zugleich Zufälligkeit der Form des Objects an eben demſelben Dinge als Zweck in ſich faſſen. Er muſs folglich einen Grund für die Möglichkeit des Dinges in der Natur und für die Möglichkeit dieſer Natur ſelbſt in Beziehung auf etwas Ueberſinnliches enthalten. Da er alſo für die beſtimmende Urtheilskraft überſchwänglich iſt, ſo konnten auch alle folgende Syſteme, die ihn für einen Begriff der beſtimmenden Urtheilskraft anſahen und ſo behandelten, nichts ausrichten (C. 331. f. M. II, 862.). Die Syſteme in Anſehung der Technik der Natur ſind aber das des Idealismus und das des Realismus der objectiven Zweckmäſsigkeit der Natur, ſ. Technik.

a) Der Idealismus der objectiven Zweckmäſsigkeit iſt wieder entweder

α) der Idealismus der Caſualität der objectiven Zweckmäſsigkeit der Natur, ſ. Caſualität; oder

β) der Idealismus der Fatalität der objectiven Zweckmäſsigkeit der Natur, ſ. Fatalismus und Fatum. (U. 322. M. II, 849.)

b) Der Realismus der objectiven Zweckmäſsigkeit der Natur iſt entweder

α) der Hylozoismus, ſ. Trägheit; oder

β) der Theismus, ſ. Theismus. (U. 323. M. II, 850.)

Daſs die Idee eines Naturzwecks ein Princip der Urtheilskraft, und es alſo eine Eigenthümlichkeit des menſchlichen Verſtandes in Anſe-

hung der Urtheilskraft sey, dem Zufälligen in der Natur die Idee eines andern möglichen Verstandes zum Grunde zu legen, findet man im Art. Verstand.

8. Gehört nun die Teleologie zur Naturwissenschaft oder zur Theologie? Denn zum Uebergang aus einer Wissenschaft in die andere kann keine Wissenschaft gehören, weil dieser nur die Articulation des Systems und keinen Platz in demselben bedeutet (M. II, 893. U. 364.). Dass sie in die Theologie als ein Theil derselben nicht gehöre, obgleich in derselben von ihr der wichtigste Gebrauch gemacht werden kann, ist für sich selbst klar. Denn sie hat Naturerzeugungen und die Ursache derselben zu ihrem Gegenstande; und ob sie gleich auf einen ausser und über die Natur belegenen Grund (göttlichen Urheber) hinausweiset, so thut sie dieses doch blofs für die reflectirende Urtheilskraft in der Naturbetrachtung (U. 365. M. II, 894.). Eben so wenig scheint sie aber auch in die Naturwissenschaft zu gehören. In der That ist auch für die Theorie der Natur, die für die Vernunft immer das erste ist, dadurch nichts gewonnen, dass man sie nach dem Verhältnifs der Zwecke (der Zweckbestimmung) zu einander betrachtet. Die Aufstellung der Zwecke der Natur an ihren Producten (beschreibende Teleologie) ist eigentlich nur zur Naturbeschreibung gehörig, denn sie giebt über das Entstehen und die innere Möglichkeit der Formen gar keinen Aufschlufs, warum es doch der theoretischen Naturwissenschaft eigentlich zu thun ist (U. 365. M. II, 895. S. III, 340.). Die Teleologie als Wissenschaft aber gehört zu gar keiner Doctrin, sondern nur zu der Critik der Urtheilskraft. Ihre Methodenlehre aber hat einen negativen Einflufs auf das Verfahren in der theoretischen Naturwissenschaft (U. 366. M. II, 896.).

9. Es giebt eine physische Teleologie, nach welcher wir das Daseyn einer verständigen Weltursache für unsere theoretisch reflectirende Urtheilskraft annehmen. Wir finden aber in uns selbst auch eine moralische Teleologie, d. i. eine nothwendige Anerkennung eines moralischen Zwecks und Endzwecks des Menschen. Die letztere aber, weil die Zweckbeziehung in uns *a priori* erkannt werden kann, bedarf keiner verständigen Ursache ausser uns für diese innere Gesetzmäfsigkeit. Aber diese moralische Teleologie betrifft doch uns als Weltwesen. Von dieser moralischen Teleologie geht nun die Frage aus: ob sie unsere vernünftige Beurtheilung nöthige, über die Welt hinaus zu gehen. Diese moralische Teleologie hängt mit der Gesetzgebung (Nomothetik) der Freiheit einerseits, und der der Natur andererseits eben so nothwendig zusammen, als bürgerliche Gesetzgebung mit einer executiven Gewalt (U. 418. ff. M. II, 951.). Wenn man das Daseyn gewisser Dinge (oder auch nur gewisser Formen der Dinge) als zufällig annimmt, so kann man fragen: welches ist die oberste hervorbringende Ursache, oder, was ist der oberste Zweck derselben? (U. 420. f. M. II, 952.). In Ansehung der letztern Frage ist es ein Grundsatz, dafs das vernünftige Weltwesen (der Mensch) unter moralischen Gesetzen der Endzweck der Schöpfung sey. Denn (so urtheilt ein Jeder), bestünde die Welt aus lauter leblosen, oder zwar zum Theil aus lebenden, aber vernunftlosen Wesen, so würde das Daseyn solcher Wesen gar keinen Werth haben, weil keins von einem Werthe den mindesten Begriff hätte. Wäre aber das Wohlbefinden der vernünftigen Wesen der Zweck der Naturdinge, so wären zwar Zwecke in der Welt, aber es gäbe keinen Endzweck, weil das Daseyn solcher vernünftigen Wesen immer zweck-

los wäre. Die moralischen Gesetze aber sind von der eigenthümlichen Beschaffenheit, daſs sie etwas als Zweck ohne Bedingung für die Vernunft vorschreiben, also kann die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen allein als Endzweck vom Daseyn einer Welt gedacht werden. Ist dagegen dieses nicht so bewandt, so liegt dem Daseyn derselben entweder gar kein Zweck in der Ursache, oder es liegen ihm Zwecke ohne Endzweck zum Grunde (U. 421. M. II, 953.). S. Endzweck, 11. f. und Moraltheologie. Es heiſst hier mit Fleiſs: der Mensch unter moralischen Gesetzen, nicht: der Mensch nach moralischen Gesetzen. Das letztere hieſse, ein solcher, der sich ihnen gemäſs verhält, das erstere heiſst, ein solcher, der eine praktische Vernunft hat. Denn mit dem Ausdruck nach moralischen Gesetzen würden wir mehr sagen, als wir wissen, nehmlich daſs der Welturheber die Menschen moralisch gut machen könne, welches über unsere Vernunfteinsicht hinaus geht. Nur vom Menschen unter moralischen Gesetzen können wir sagen, ohne die Schranken unsrer Einsicht zu überschreiten; sein Daseyn mache der Welt Endzweck aus. Dieses stimmt auch vollkommen mit dem Urtheile der moralisch über den Weltlauf reflectirenden Menschenvernunft. Wir glauben die Spuren einer weisen Zweckbeziehung auch am Bösen wahrzunehmen, wenn wir nur sehen, daſs der Böse nicht eher stirbt, als bis er die wohlverdiente Strafe seiner Unthaten erlitten hat. Nach unsern Begriffen von freier Causalität beruht das Wohl- oder Uebelverhalten auf uns; die höchste Weisheit der Weltregierung setzen wir darin, daſs die Veranlassung zum Wohlverhalten und der Erfolg vom Wohl- und Uebelverhalten nach moralischen Gesetzen verhängt sey. In dem letztern besteht eigentlich die Ehre Gottes, welche daher von

Theologen nicht unſchicklich der **letzte Zweck der Schöpfung** genannt wird. **Schöpfung** aber heiſst hier die **Urſache vom Daſeyn** einer **Welt**, oder **der Subſtanzen** in ihr (*actuatio ſubſtantiae eſt creatio*), welches hier nicht ſchon eine **verſtändige** Urſache vorausſetzt (U. 421. *)). S. **Moraltheologie** 2. c. und **Fatum**, 9. ff.

10. Wir ſehen hieraus, welchen Rang das **moraliſche** Argument für das **Daſeyn Gottes** vor allen Argumenten der **theoretiſchen** Philoſophie hat, da das **theoretiſche** Vermögen alle ſeine Anſprüche vor einer **unpartheiiſchen Critik** aufgeben muſs, und das Daſeyn Gottes ſich aus der **Weisheit** in der Natur **allein** nicht beweiſen läſst (U. 468. M. II, 991.). Das aus der **phyſiſchen Teleologie** genommene Argument, oder der Beweis für das Daſeyn Gottes aus der Weisheit in der Natur, iſt immer verehrungswerth. Es thut gleiche Wirkung zur Ueberzeugung auf den **gemeinen** Verſtand, als auf den **ſubtilſten Denker**. **Reimarus** in ſeinem noch nicht übertroffenen Werke (**die vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erkläret und gerettet**, von **Herrm. Sam. Reimarus**, Prof. zu Hamb. Es giebt davon mehrere Auflagen, die zu **Hamburg** herausgekommen ſind), worin er dieſen Beweisgrund mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Klarheit weitläuftig ausführt, hat ſich dadurch ein unſterbliches Verdienſt erworben. Allein wodurch gewinnt dieſer Beweis ſo gewaltigen Einfluſs auf das Gemüth? Die alle auf einen **unergründlichen Verſtand** in der **Welturſache** hindeutenden phyſiſchen Zwecke ſind dazu unzureichend. Denn **wozu** ſind (fragt die Vernunft) alle jene künſtliche Naturdinge, **wozu** iſt der Menſch ſelbſt, wozu iſt die geſammte Natur da?

Zum Geniefsen (zur Glückfeligkeit) können fie nicht gefchaffen feyn. In Ermangelung eines Endzwecks (der allein eines beftimmten Begriffs fähig ift) thun die Zwecke der Natur diefer Nachfrage nicht Genüge, denn fie können keinen beftimmten Begriff von dem höchften Wefen als einem allgenugfamen (und eben darum einigen, eigentlich fo zu nennenden höchften) Wefen und den Gefetzen deffelben an die Hand geben (U. 470. M. II, 996.). Dafs alfo der phyfifch-teleologifche Beweis überzeugt, rührt von der unvermerkten Beimifchung des jedem Menfchen beiwohnenden moralifchen Beweisgrundes her, der ihn fo innigft bewegt. In der That bringt alfo nur der moralifche Beweisgrund die Ueberzeugung hervor, der phyfifch-teleologifche aber hat nur das Verdienft, auf einen verftändigen Welturheber zu leiten (M. II, 997. U. 472.). Hierbei kann man es auch in dem gewöhnlichen Vortrage fernerhin bewenden laffen, weil der Beweis für das Dafeyn Gottes aus der Weisheit in der Natur immer feine Wirkung thun wird, indem der moralifche aus dem Endzweck des Menfchen immer fich einmifcht. Denn dem gemeinen und gefunden Verftande wird es gemeiniglich fchwer, die verfchiedenen Principien als ungleichartig von einander zu fcheiden, wenn die Abfonderung viel Nachdenken bedarf. Der moralifche Beweisgrund vom Dafeyn Gottes ergänzt aber eigentlich auch nicht etwa blofs den phyfifch-teleologifchen zu einem vollftändigen Beweife, fondern er ift ein befonderer Beweis, der den Mangel der Ueberzeugung aus dem letztern erfetzt. Denn der Beweis aus der Weisheit in der Natur kann in der That nichts weiter leiften, als die Vernunft in der Beurtheilung des Grundes der Natur und der zufälligen Ordnung derfelben auf die Caufalität einer Urfache derfelben nach Zwecken zu lenken und aufmerkfam zu machen.

Das, was zu dem letztern Begriffe erforderlich ist, ist von allem, was Naturbegriffe enthalten und lehren können, so wesentlich unterschieden, dass die Existenz eines Urwesens eines besondern von dem physisch- teleologischen ganz unabhängigen Beweisgrundes und Beweises bedarf. Der moralische Beweis (der aber freilich nur das Daseyn Gottes in praktischer, doch auch unnachlasslicher, Rücksicht der Vernunft beweiset) würde daher noch immer in seiner Kraft bleiben, wenn wir auch in der Welt gar keinen, oder nur zweideutigen Stoff zur physischen Teleologie anträfen, s. Naturbegriff, 4, f. Dass nun aber in der wirklichen Welt für die vernünftigen Wesen in ihr reichlicher Stoff zur physischen Teleologie ist (welches, wie gesagt, eben nicht nothwendig wäre), dient dem moralischen Argument zu erwünschter Bestätigung, soweit Natur etwas den Vernunftideen (den moralischen) Analoges aufzustellen vermag. Denn der Begriff einer obersten verständigen Ursache bekommt dadurch für die reflectirende Urtheilskraft hinreichende Realität, welches aber für eine Theologie lange nicht hinreichend ist; aber er ist zur Gründung des moralischen Beweises nicht etwa erforderlich, noch dient dieser zur Ergänzung des physisch- teleologischen. Zwei so ungleichartige Principien, als Natur und Freiheit, können nur zwei verschiedene Beweisarten abgeben, da denn der physisch- teleologische unzulänglich befunden wird (U. 472. ff. M. II, 993.). Wenn dieser letztere Beweisgrund zu dem gesuchten Beweisgrunde zureichte, so wäre es für die speculative Vernunft sehr befriedigend; denn er würde Hoffnung geben, eine Theosophie hervorzubringen (so würde man nehmlich die theoretische Erkenntniss der göttlichen Natur und ihrer Existenz, welche zur Erklärung der Weltbeschaffenheit und zugleich der Bestimmung der sittlichen Gesetze zureichte, nen-

nen müſſen). So lieb dies aber auch dem Dünkel der Wiſsbegierde ſeyn mag, ſo erfüllt eine ſolche vermeintliche Theoſophie doch nicht den Wunſch der Vernunft in Abſicht auf die Theorie, die auf Kenntniſs der Natur Gottes gegründet ſeyn müſste. Eine auf dem Freiheitsprincip gegründete Theologie hingegen erfüllt ihre objective Endabſicht beſſer, denn dieſe iſt dem praktiſchen Gebrauche der Vernunft angemeſſen (U. 474. f. M. II, 999.). Der phyſiſch-teleologiſche Beweisgrund reicht aber darum nicht zur Theologie zu, weil er keinen beſtimmten Begriff von dem Urweſen giebt, noch geben kann. Gehler ſchlieſst z. B. aus der groſsen Zweckmäſsigkeit der Naturformen und ihrer Verhältniſſe auf eine verſtändige Welturſache; aber auf welchen Grad dieſes Verſtandes? Doch nicht auf den höchſtmöglichen Verſtand! Denn alsdann müſste er bewieſen haben, ein gröſserer Verſtand, als aus der Welt hervorleuchtet, ſey nicht denkbar. Dies konnte er aber nicht, weil er ſonſt ſelbſt allwiſſend hätte geweſen ſeyn müſſen. Gehler ſagt: „aus dem Zweckmäſsigen in der Einrichtung der Welt entſtehet eine zur Bewunderung hinreiſsende und zu Erfüllung unſrer Pflichten antreibende Erkenntniſs der erhabenen Eigenſchaften dieſes höchſten Weſens.“ Nun iſt aber die aus der Gröſse der Welt hervorleuchtende groſse Macht des Urhebers eine ſolche erhabene Eigenſchaft deſſelben. Aber aus der uns bekannten Weltgröſse folgt dann doch nur eine ſehr groſse Macht und keine Allmacht des Urhebers der Welt. Man gelangt alſo auf dieſem Wege zu keinem beſtimmten, für eine Theologie tauglichen Begriff eines Urweſens, weil empiriſche Data gar nicht dazu verhelfen können, und man doch ohne einen ſolchen beſtimmten Begriff nicht auf ein einiges verſtändiges Urweſen ſchlieſsen kann. Man kann freilich (da die Vernunft nichts Gegründetes dawider zu ſagen hat) willkührlich hinzuſetzen: wo ſo-

viel Vollkommenheit angetroffen wird, möge man wohl alle Vollkommenheit in einer einzigen Welturſache vereinigt annehmen, weil die Vernunft mit einem ſo beſtimmten Princip beſſer zurecht kommt. Aber man kann dann doch nicht dieſen Begriff des Urweſens als bewieſen anpreiſen. Was hilft alſo alles Jammern über den vorgeblichen Frevel gegen die Bündigkeit des phyſiſch-teleologiſchen Beweiſes für das Daſeyn Gottes; dadurch wird die Seichtigkeit dieſes Arguments doch nicht weggeſchafft werden (U. 475. M. II, 1000.). Die moraliſche Teleologie allein reicht zur Theologie zu. Denn ſie beruhet auf Principien *a priori*, die von unſerer Vernunft untrennbar ſind, und verdient auch ſchon deswegen den Vorzug, weil ſie einen beſtimmten Begriff vom Urweſen giebt, und ſo den Begriff eines einzigen Welturhebers ganz allein verſchaffen kann (U. 476. f. M. II, 1001.). Auf ſolche Weiſe führt auch Theologie unmittelbar zur Religion, ſ. Religion, 5. f., Theologie u. Kunſtweisheit.

11. Die Critik der praktiſchen Vernunft zeigt, daſs es reine praktiſche Principien gebe, die der Vernunft einen Zweck *a priori* geben. Daher kann eine reine Zweckslehre (Teleologie *a priori* oder reine praktiſche, d. i. moraliſche Teleologie), welche keine andere als die der Freiheit iſt, allein den Urgrund der zweckmäſsigen Verbindung (den moraliſchen Weltſchöpfer) vollſtändig und für alle Zwecke beſtimmt angeben. Weil aber eine ſolche reine praktiſche Teleologie, d. i. eine Moral, ihre Zwecke in der Welt wirklich zu machen beſtimmt iſt, ſo wird ſie deren Möglichkeit in derſelben nicht verabſäumen dürfen. Das heiſst, die Moral muſs ſowohl die von ihr gegebenen Endurſachen (Zwecke, *cauſae finales*, *cauſes finales*), als auch die Angemeſſenheit der oberſten Welturſache zu einem Ganzen aller Zwecke zei-

gen. Sie muſs alſo ſowohl die **natürliche** oder **phyſiſche Teleologie**, als auch die Möglichkeit einer Natur überhaupt, d. i. die **Transſcendentalphiloſophie**, im Auge haben. Sonſt würde man die **objective Realität** der **reinen praktiſchen Zwecklehre** oder **Moral**, in Abſicht auf die Möglichkeit des Objects in der Ausübung, nehmlich die objective Realität des **Endzwecks**, den ſie doch als in der Welt zu bewirken vorſchreibt, nicht einſehen. S. **Moraltheologie**, 2. c. (S. III, 383.). Daſs endlich auch die ganze Philoſophie eine **Teleologie der menſchlichen Vernunft** genannt werden kann, findet man im Art. **Philoſophie**, 3. S. aber beſonders auch den Art. **Theismus**.

Kant. Krit. d. Urtheilskr. II. Th. §. 61. ff. S. 265. ff.

That,

factum, *fait*. So heiſst eine **Handlung**, ſofern ſie **unter Geſetzen der Verbindlichkeit ſteht** (T. 99.); folglich auch, **ſofern das Subject in derſelben nach der Freiheit ſeiner Willkühr betrachtet wird** (K. XXII.). Der **Handelnde**, d. i. der, welcher die Handlung wirkt, wird durch einen ſolchen Act. als **Urheber**, **Thäter** der Handlung und ihrer Wirkung betrachtet, und beide können ihm **zugerechnet** werden. Vorher muſs aber, ſowohl dem Handelnden als dem Zurechnenden, das Geſetz bekannt ſeyn, Kraft welches auf ihm eine **Verbindlichkeit** (d. i. die **Nothwendigkeit** der **freien** Handlung unter einem kategoriſchen Imperativ der Vernunft) ruhet (K. XXII.). S. **Gewiſſen**, 4. ff.

2) **Zurechnung** in moraliſcher Bedeutung iſt das **Urtheil**, wodurch Jemand als **Urheber**

(freie Ursache) einer Handlung angesehen wird. Diese Handlung heisst alsdann That (*factum imputabile*) und steht unter Gesetzen. Führt die Zurechnung zugleich die rechtlichen Folgen aus einer solchen That bei sich, so heisst sie eine rechtskräftige, sonst aber nur eine beurtheilende Zurechnung. Diejenige (physische oder moralische) Person, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugniss hat, heisst der Richter, s. Richter (K. XXIX.)

3. Intelligibele That, That *a priori* (*Factum intelligibile*, *factum noumenon*, *factum originarium*, *fait intelligible*); eine That, die bloss durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar ist (R. 26.). Es ist nehmlich nichts sittlich böse, d. i. zurechnungsfähig, als was unsere eigene That ist. Folglich ist derjenige Gebrauch der Freiheit, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäss oder zuwider) in die Willkühr aufgenommen wird, ebenfalls unsre That, aber That in der Idee, weil es die vor aller Maxime hergehende und doch zurechnungsfähige, also absolut erste und eben darum unbegreifliche, d. i. intelligibele That ist. Wäre sie in der Zeit geschehen, so wäre es nicht die oberste Maxime, welche in die Willkühr wäre aufgenommen worden, sondern die Maxime wäre eher gewesen, nach welcher die Aufnahme geschehen wäre. Der Hang zum Bösen im Menschen ist eine solche intelligibele That, s. Hang, 5. (R. 24. ff.). Diese intelligibele That geht vor aller Erfahrung vorher, daher kann auch Niemand die Wurzel (*radicem**)) des Bösen, in der obersten Maxime der freien Willkühr in Beziehung aufs Gesetz, aufdecken (R. 39. *).

*) *Cujus fructus pestiferi varie per actualia nova peccata pullulant.*

4. Senſibele That, That *a poſteriori*, empiriſche That (*factum ſenſibile, factum phaenomenon, factum derivativum, fait ſenſible*); eine in der Zeit gegebene That (R. 26.), oder auch, derjenige Gebrauch der Freiheit, da die Handlungen ſelbſt (ihrer Materie nach, d. i. die Objecte der Willkühr betreffend) der oberſten Maxime gemäſs ausgeübt werden (R. 25.). Das Laſter z. B. iſt geſetzwidrige That in dieſer Bedeutung, ſ. Laſter, 2. Senſibele That iſt alſo das wirkliche Thun und Laſſen (R. 39. *)).

Thatſache,

res facti, ſcibile, choſe de fait. Dieſen Namen giebt Kant den Gegenſtänden für Begriffe, deren objective Realität bewieſen werden kann (U. 456.) Man gebrauchte bisher dieſes Wort bloſs für Gegenſtände ſolcher Begriffe, deren objective Realität durch wirkliche Erfahrung bewieſen werden kann; allein K. erweiterte mit Recht den Begriff einer Thatſache über dieſe gewöhnliche Bedeutung des Worts hinaus, weil eine bloſs mögliche Erfahrung ſchon hinreichend iſt, um von den Dingen als Gegenſtänden einer beſtimmten Erkenntniſsart zu reden, ſo daſs folglich alles Anſchaubare Thatſache heiſsen kann (U. 456. M. II, 983.).

2. Wir nennen alſo alles Thatſache, deſſen objective Realität vermittelſt einer

Semler, inſt. ad doctr. chriſt. lib. II. c. VII. §. 133. p. 375. Daſs dieſe Wurzel, nach Auguſtinus, auch in den Kindern ſei, ſagte Semler im Collegio, das geben wir nicht zu. Es fehlte ihm an der philoſophiſchen Einſicht.

ſeinem Begriffe correſpondirenden Anſchauung dargethan werden kann (U. 456.). Dieſer Beweis kann von manchen Thatſachen geführt werden, entweder

a. durch reine Vernunft; und zwar in dieſem Fall entweder aus

α. theoretiſchen Datis der reinen Vernunft. Dergleichen Thatſachen ſind die mathematiſchen Eigenſchaften der Gröſsen, z. B. in der Geometrie, weil ſie, in den geometriſchen Conſtructionen, einer Darſtellung *a priori* für den theoretiſchen Vernunftgebrauch fähig ſind. Man kann dieſs Thatſachen der ſpeculativen Vernunft nennen; oder aus

β. praktiſchen Datis der reinen Vernunft. Solcher Thatſachen giebt es nur eine einzige, nehmlich den Vernunftbegriff der Freiheit, die zwar an ſich keiner Darſtellung in der Anſchauung (mithin auch keines theoretiſchen Beweiſes) fähig iſt, deren objective Realität ſich aber doch durch praktiſche Geſetze der reinen Vernunft und ihnen gemäſse wirkliche Handlungen darthun läſst. Dies iſt alſo eine Thatſache der praktiſchen Vernunft, ſ. Expoſition, 25.; oder

b. durch Erfahrung. Dergleichen Thatſachen ſind Dinge, oder Beſchaffenheiten derſelben, die entweder

α. durch eigene empiriſche Anſchauung dargethan werden können, welche man eine empiriſche Thatſache aus eigener Erfahrung nennen kann; oder

β. durch fremde empiriſche Anſchauung, und welche empiriſche Thatſache vermittelſt der Zeugniſſe heiſsen kann. (U. 456. f. M. II, 983.)

3. Der Begriff der Freiheit thut ſeine Realität als Thatſache in Handlungen dar und giebt durch ein beſtimmtes Geſetz der Cauſalität Stoff zum Erkenntniſs des Ueberſinnlichen. Unter allem Ueberſinnlichen beweiſet allein der Begriff der Freiheit unter moraliſchen Geſetzen und das durch ihn vorgeſchriebene höchſte Gut ſeine Realität in der Erfahrung, ſ. Freiheit und Gut, höchſtes (U. 466. 467.).

4. Alles Fürwahrhalten muſs ſich auf Thatſachen gründen, wenn es nicht völlig grundlos ſeyn ſoll; entweder zum Wiſſen oder Glauben. Alle Thatſachen gehören aber entweder zum Naturbegriff, ſ. Naturbegriff, 2., dies ſind die 2. a, α u. 2. b.; oder zum Freiheitsbegriff, ſ. Freiheit und Naturbegriff, 2. dies iſt 2, a, β. Der Naturbegriff iſt nun entweder *a priori*, alſo giebt es Thatſachen der Natur *a priori*, das ſind 2, a, α; oder er iſt *a poſteriori*, dies giebt die phyſiſchen Thatſachen in 2, b. Der Naturbegriff *a priori* kann aber entweder ein mathematiſcher ſeyn, dies giebt die ſpeculativen mathematiſchen Thatſachen, z. B. das Dreieck; oder er iſt ein metaphyſiſcher, dies giebt die ſpeculativen metaphyſiſchen Thatſachen, z. B. die Subſtanz.

Theilbarkeit,

diviſibilitas, *diviſibilité*. Die allgemeine und nothwendige Beſchaffenheit des Raums, der Zeit und deſſen, was in Raum und Zeit iſt, vermöge deſſen es ſich in Theile, oder in kleinere Räume, Zeiten, Cörper, Geſchwindigkeiten u. ſ. w., die zuſammen das Ganze ausmachen und ihm ähnlich ſind, zerlegen und decomponiren, d. i. in Theile von Theilen, u. ſ. w. zerlegen, läſst (C. 554.), ſ. Raum, 5. Theil (*pars*, *partie*) heiſst, was von einem Dinge weggenommen etwas übrig läſst.

2. Die Theilbarkeit setzt zwar, dem Verstande nach, ein Zusammengesetztes voraus, aber sie erfordert nicht nothwendig ein Zusammengesetztes von Substanzen, sondern es kann auch ein Zusammengesetztes von Graden, z. B. der mancherlei Seelenvermögen, einer und derselben Substanz seyn, welches theilbar ist. So kann man sich alle Kräfte und Vermögen der Seele, die alle in der Wirklichkeit ihren Grad haben, selbst das Vermögen des Bewusstseyns, als auf die Hälfte geschwunden denken. Die Vielheit, welche hier verringert worden, war als Vielheit der Realität, als Quantum der Existenz in der Substanz (C. 416. *))

3. Wie der Begriff von der Theilbarkeit des Raums entsteht, und dass er sich auf den Begriff der Continuität des Raums gründet, findet man im Art. Raum, 5. S. 776. ff. *) Wie sich

*) Den vierten Beweis für die Theilbarkeit des Raums ins Unendliche im Art. Raum, S. 783. hat eigentlich Libertus Feridmond oder Fromont (1587 zu Harcourt an der Maas gebohren und Lehrer der Philosophie zu Anvers; gestorben 1654) erfunden, obwohl ihm Keill die vollkommene Gestalt gegeben hat (Tiedemann Geist der spec. Philosoph. 5. B. S. 601.) Es thut mir leid, dass ich bemerken muss, wie Tiedemann, aus Unkunde der Geometrie, sich vergeblich bemühet, diesen ganz unumstösslichen Beweis zu entkräften. Er meint nehmlich, der 3. Satz in der Demonstration sey falsch; das ist aber nicht möglich, denn sonst müssten sich awei gerade Linien in mehr als Einem Puncte schneiden können. Scotus hat also ganz recht, dass eine der beiden Linien, die beide durch Einen Punct des innern Kreises gingen, krumm werden müsste. Fromont bezieht sich nehmlich auf diesen Satz des Scotus. Tiedemann meint ihn nun damit zu widerlegen, dass er sagt: „krumm werden sie, sobald die Abweichung eine Ausdehnung beträgt, nicht aber, wenn sie gar keine Ausdehnung ausmacht." Das hiesse ja gar, sie wären krumm, wenn sie nicht durch Einen Punct gingen. Der Geradheit unbeschadet müssen mehrere Linien der äussersten Peripherie am Ende durch einen Punct der kleineren gehen. Man mache den Versuch und sehe den Erfolg. Ei, ei, eine Geometrie, die sich auf Versuche gründet! Allein auch der Versuch ist unmöglich, weil die Sache an sich unmöglich ist; denn sonst müssten ja die beiden oder gar mehrere gerade Linien, vom Mittelpunct an bis zu dem Punct der kleinern Peripherie, durch den sie alle durchgehen, eine und dieselbe Linie, von diesem Punct aber bis zu ihren Endpuncten in der grössern Peripherie verschiedene Linien seyn. Wie soll es denn aber möglich seyn, dass eine einzige gerade Linie in mehrere gerade Linien aus-

hierauf und auf die repulſiven Kräfte, welche die Undurchdringlichkeit der Materie, als Grundkräfte derſelben, beweiſet, die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche gründet, findet man im Art. Cörper, 5. u. Raum, 5. S. 785. ff. Die Realität im Raume d. i. die Materie iſt ein Bedingtes, deſſen innere Bedingungen ſeine Theile ſind. Die innern Bedingungen dieſer Theile ſind wiederum ihre Theile, ſo daſs hier eine Reihe im Rückſchritt (regreſſiver Syntheſis) von Theilen zu Theilen ſtatt findet. Die Vernunft fordert nun die abſolute Vollendung (Totalität) dieſer regreſſiven Reihe, oder immer fortgehende Theilung der Theile. Dadurch würde aber die Realität der Materie entweder in Nichts, oder doch in etwas, was keine Theile mehr hätte, alſo nicht mehr Materie wäre, d. i. das abſolut Einfache verſchwinden. Daſs dies nicht möglich ſei, ſiehet man ſchon daraus, daſs im erſtern Fall die Materie aus Nichts zuſammengeſetzt ſeyn müſste; im zweiten Fall aber man auf etwas Abſolutes käme, welches ein bloſser Vernunftbegriff iſt, und in der Erfahrung, wo alles bedingt iſt, nicht exiſtiren kann (C. 440. M. I, 492.). S. auch Einfache; Antimonie, 3. I. A. b; u. 4. I. A. b; Platonismus, 2. b. u. Regreſſus, 1. u. 3. f. Es iſt hierbei wohl zu merken, daſs man ſich nicht vorſtellen muſs, wie z. B. Gehler (phyſ. Wörterb. Art. Theilbarkeit): die Materie ſei aus Theilen

laufe, ohne ſich zu krümmen oder Winkel zu machen? Tiedemann hat ſicherlich nicht daran gedacht, daſs die Halbmeſſer ſich einander alle im Mittelpunct berühren; denn ſonſt würde er nicht fragen: „ob man ſich getraue zu behaupten, daſs zwei ſich einander nähernde (nehmlich gerade) Linien, ſich nie berühren können. Aber der Schluſs dieſes Abſatzes geht für den Kenner der Geometrie über alle Vorſtellung. Er heiſst: „Ueberhaupt herrſcht hier, wie in den meiſten geometriſchen Beweiſen, Verwechslung des Punctes mit dem Ausgedehnten.“ Unſtreitig einer von den Verzweiflungsſprüngen des Dogmatismus! Doch Tiedemann hat mehr ſolche Behauptungen, z. B. daſs zehn Puncte an der äuſſern Peripherie eines Rades nahe am Mittelpuncte etwa einer ſind!

zusammengesetzt, von denen man sich gedenken kann, dass ihre Verbindung und Zusammenhang durch hinlängliche Kräfte könne aufgehoben werden. Denn die Materie ist eine Erscheinung, nicht ein Ding, das an und für sich selbst, ausser unsern Vorstellungen, als eine solche Materie existirt. Die Materie ist also bloss eine Vorstellung unserer äussern Sinne, mithin existiren auch die Theile derselben bloss in der Vorstellung, folglich erst in der Theilung. Man sollte also nicht sagen, die Materie ist aus Theilen zusammengesetzt, sondern sie ist in Theile zerlegbar, denn erst die Theilung ist diejenige mögliche Erfahrung, durch welche die Theile gegeben werden, und die wirkliche Theilung geht daher immer nur so weit, als diese Erfahrung reicht. Man kann nicht annehmen, dass eine Erscheinung (z. B. die des Körpers) alle die Theile vor aller Erfahrung an sich selbst enthalte, zu denen man durch Theilung in der Erfahrung nur immer gelangen kann. Denn das hiesse: einer blossen Erscheinung, die nur in der Erfahrung existiren kann, doch zugleich eine eigene der Erfahrung vorhergehende Existenz geben, oder sagen: dass blosse Vorstellungen schon vor ihrem Daseyn in der Vorstellungskraft da sind. Dies widerspricht sich aber, und also kann man weder sagen, ein Cörper bestehe an sich aus unendlich vielen Theilen, noch, aus einer endlichen Zahl einfacher Theile (Pr. 149.). Man sieht hieraus zweierlei, einmal, wie wichtig und von welchem Einfluss die Lehre ist, dass der Raum bloss eine Form unsers sinnlichen Erkenntnissvermögens und die Materie also Erscheinung oder bloss sinnliche Vorstellung sei; zweitens, dass die Erfahrung uns dieses nicht lehren kann, denn wir können nicht, wie bei dem Sinnenschein, von der Erscheinung des runden Thurms zu dem wirklichen viereckigten, von der Erscheinung der Materie zu dem trans-

ſcendentalen Subſtrat derſelben, oder dem, was die Materie an und für ſich ſelbſt ſeyn mag, d. i. aus der Erfahrung, die etwas in uns iſt, auſser uns hinaus gehen. Der Anſchauung nach ſetzt alſo die Theilbarkeit nicht ein Zuſammengeſetztes, ſondern umgekehrt, das Zuſammengeſetzte die Theilbarkeit voraus, die eigentlich eine zur Kategorie der Quantität gehörige Prädicabilie iſt. Endlich iſt hier auch gar nicht davon die Rede, daſs wir die Kräfte haben, die Theilung ins Unendliche fortzuſetzen, denn von Kräften, alſo auch wie weit ſie reichen, kann uns nur die Erfahrung belehren; ſondern es wird hier nur behauptet, daſs wir in der Erfahrung nie, wenn wir auch noch ſo groſse Kräfte und die feinſten Sinnenwerkzeuge hätten, auf etwas Einfaches kommen könnten. Denn dieſes würde nicht im Raum und in der Zeit, und alſo auch nicht Erſcheinung, d. i. Gegenſtand in der Erfahrung ſeyn. Der Begriff der Theilbarkeit iſt nicht aus der Erfahrung entſprungen, ſondern iſt ein Geſetz für die Erfahrung, oder eine Beſchaffenheit, die wir durch unſer Erkenntniſsvermögen in die Erfahrung hinein legen. Vom Raum und der Zeit lehrt das die Geometrie, welche die Theilbarkeit derſelben *a priori* demonſtrirt; von der Theilbarkeit der Materie *) aber,

*) Gaſſendi leugnete die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche, weil ein endlicher Cörper ſonſt eine unendliche Anzahl von Theilen enthalten müſste. Dieſer Grund aber findet nur ſtatt, wenn der Cörper ein Ding an ſich, und folglich die Theile eher ſeyn müſſen, als das aus ihnen Zuſammengeſetzte. Iſt der Cörper aber Erſcheinung, ſo iſt der Cörper eher, als die Theile, und da müſste die unendliche Theilung vollendet werden können, wenn jener Grund gültig ſeyn ſollte, welches ſich aber widerſpricht. Uebrigens war es auch Gaſſendi, welcher, wie im Art. Raum, S. 785. nach Keill angeführt iſt, behauptete, was man in der Geometrie als möglich annehme, ſey in der Phyſik unmöglich (Tiedemann a. a. O. 6 B. S. 71. f.). Descartes hingegen behauptete die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche (*Princip. P. II.* §. 34.); auch Leibnitz (*Op. T. II. P. I. p.* 50. 213. *P. II. p.* 44.). Tiedemann, der dies nicht will gelten laſſen, behauptet bei dieſer Gelegenheit (a. a. O. 6 B. S. 396.): der Punct ſei ein Theil der Ausdehnung, wie ein Tropfen Theil eines Fluſſes hieſse.

in fo fern die Theilung derfelben eine wirkliche Trennung der Theile ift, lehrt es die metaphyfifche Naturlehre, f. Raum, 5. Wie weit aber hierin in der Wirklichkeit unfere Kräfte reichen, das kann freilich nur Erfahrung lehren; und hier haben allerdings unfre Kräfte Grenzen, woraus aber nicht folgt, dafs die Theile, bei denen wir in der Decompofition ftehen bleiben müffen, einfach und nicht mehr theilbar wären. Dafs alfo, wie Gehler fagt, die Theilung der Materie fchon darum Grenzen haben müffe, weil endlich die Theile fo fein werden, dafs fie allen unfern Sinnen entgehen und keine weitere Behandlung zulaffen, gilt ja ebenfalls vom geometrifchen Raum, und kann kein Einwurf gegen die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche feyn. Denn diefer Einwurf ift ja nicht aus dem Begriff der Materie, fondern aus den empirifchen Kräften des Theilenden hergenommen, wovon aber bei diefer Frage gar nicht die Rede ift.

4. Ganz richtig fagt daher auch Gehler felbft gleich darauf: es bleibt doch noch die Frage übrig, ob die Materie an fich und ihrem Wefen nach nur bis auf eine gewiffe Grenze, oder ohne Ende theilbar fei? Und eben fo richtig antwortet er: diefe Frage hängt mit der Vorftellung zufammen, die man fich vom innern Wefen der Materie macht, und liegt aufser dem Gebiete der Phyfik (nehmlich im Gebiete der Metaphyfik und Transfcendentalphilofophie), f. Materie, 1. Das atomiftifche Syftem nimmt freilich erfte untheilbare Beftandtheile der Cörper an, welche felbft noch cörperlich find, und fich alfo wegen ihrer Ausdehnung, wenigftens in Gedanken, noch müfsten theilen laffen; welchem aber entgegen ftehet, dafs doch das Zufammengefetzte aus dem zufammengefetzt feyn müffe, was nicht mehr zufammengefetzt und doch Etwas

ſei, welches eben Atom heiſse. *) Daſs aber bei dieſem Atom die phyſiſche Grenze erreicht werde, darin irrt ſich Gehler, denn auch das Atom iſt ein metaphyſiſcher Gegenſtand, den die phyſiſche Kraft nicht erreicht, weil dieſe immer noch Grade hat, zur Erreichung des Atoms aber die abſolute gröſste Kraft, d. i. eine Kraft in der Idee, oder eine metaphyſiſche Kraft (eine göttliche Kraft) nöthig ſeyn würde. Gehler verwechſelt hier zweierlei Bedeutung von Atom, nehmlich das transſcendentale und das phyſiſche oder Klümpchen, ſ. 1. Atomus und 2. Atomus auch Atomiſtik. Die Schwierigkeit, daſs ein Atom, wegen ſeiner Ausdehnung, ſich wenigſtens noch in Gedanken müſſe theilen laſſen, machte, daſs man dieſe Vorſtellung von Atomen verlieſs und zur Monadologie ſeine Zuflucht nahm. Dieſe ſieht die Materie als ein bloſses Phänomen an, das aus der Verbindung mehrerer uncörperlicher Theile entſpringt. Nach dieſer Vorſtellung iſt die Materie nur ſo weit theilbar, bis man auf einzelne Monaden kömmt; wäre nehmlich die Grenze erreicht, ſo würde das Phänomen der Materie gänzlich verſchwinden. Fragt man, wie aus uncörperlichen Theilen dennoch cörperliche Zuſammenſetzungen entſtehen können, ſo antworten die Monadiſten, daſs daraus nicht Cörper als Phänomene, ſondern die intelligibeln Cörper entſtehen, von denen die ſinnlichen nur die Erſcheinungen ſind, und daſs überhaupt die Materie ſo, wie wir ſie uns denken, nicht wirklich, ſondern nur in unſrer Vorſtellung vorhanden ſei, ſ. Leibnitz, V. 2. S. 823. Das Ein-

*) Es iſt merkwürdig, daſs Anaxagoras in ſeinen Homoiomerien (ſ. Anaxagoras, 2.) auch erſte Anfänge der Cörper annahm, und doch die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche zulieſs. Auch Ariſtoteles war für die Theilbarkeit ins Unendliche.

fache, ſofern es nothwendig im Zuſammengeſetzten gegeben ſeyn ſoll, heiſst Atomus. Von ihm ſtellt man ſich vor, daſs das Zuſammengeſetzte aus demſelben beſtehe und alſo darin aufgelöſet werden könne. Das Einfache hingegen, ſo fern es an und für ſich gedacht wird, heiſst Monas. Von ihr ſtellt man ſich vor, daſs wenn ſich viele derſelben vereinigen, ein bloſs denkbares Zuſammengeſetztes entſtehe, welches von den Sinnen als diejenige verworrene Vorſtellung dargeſtellet werde, die man Materie nennt. Man könnte daher den Lehrſatz, daſs eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz in der Welt aus einfachen Theilen beſtehe, die transſcendentale Atomiſtik nennen. Weil aber das Wort Atomiſtik auch den Lehrſatz: daſs es abſolut harte und daher untheilbare Theilchen in der Natur gebe, bedeutet, ſ. 2. Atomus: ſo nennt Kant jenen Lehrſatz den dialectiſchen Grundſatz der Monadologie (C. 468 f. M. I, 527.). Dieſe Monadologie, man mag nun auf einen Atom kommen, oder von einer Monas ausgehen, läſst ſich dogmatiſch behaupten und widerlegen, beides auch mit gleicher Strenge und Unumſtöſslichkeit der Beweiſe, ſ. Antinomie, G. I. A, b; u. 4. I. A. b. Es iſt aber falſch, daſs die Naturlehre ſich an dem ſinnlichen Schein begnügt, wie Gehler ſagt; er meinte wohl, ſie betrachtet die Dinge, wie ſie uns durch unſre Sinne erſcheinen, nicht wie ſie an ſich ſeyn mögen, ſ. Schein. Bayle (Wörterbuch, Art. Anaxagoras G.) hat aus den Widerſprüchen, welche über dieſe Theilbarkeit der Materie entſpringen, den Satz hergeleitet: daſs es gar keine Materie und keinen Cörper gebe; und er möchte auch, ohne Hülfe der critiſchen Philoſophie, wohl ſchwerlich zu widerlegen ſeyn. Sein Schluſs iſt:

Wenn es Cörper gäbe, ſo würden ſie entweder aus mathematiſchen oder aus phyſi-

ſchen Puncten (Atomen), oder aus ins Unendliche theilbaren Theilchen zuſammengeſetzt ſeyn;

Nun ſind ſie weder aus mathematiſchen, noch aus phyſiſchen, noch aus ins Unendliche theilbaren Theilchen zuſammengeſetzt;

Alſo giebt es gar keine Cörper.

Im Oberſatz ſind wirklich alle möglichen Fälle angegeben. Im Unterſatz iſt ebenfalls alles richtig, wie in 2. und 3. gezeigt worden iſt. Der Criticismus löſet allein alle dieſe Widerſprüche auf, und zeigt, wie wir geſehen haben, daſs die Theile der Cörper als Erſcheinung, die auf dieſe Art nicht auſser uns vorhanden ſind, nur erſt durch die Theilung entſtehen; daſs dieſe Theilung uns nie auf das Einfache bringe und bringen könne, weil alles in der Natur bedingt iſt; daſs die Theile die Bedingungen des Zuſammengeſetzten und ſchon die Formen alles deſſen, was angeſchaut wird, Raum und Zeit, ins Unendliche theilbar ſind; folglich muſs es auch das ſeyn, was ſie erfüllt, ja die Materie muſs ſogar ins Unendliche trennbar ſeyn, weil ſich kein Cörpertheilchen denken läſst, was nicht zurückſtoſsende Kraft hätte, folglich nicht noch den Theil zurückſtoſse, der noch durch mathematiſche Theilung von ihm verſchieden gedacht werden kann.

Kant Crit. der reinen Vernunft, Elementarl, II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 416. *) — II. Hauptſtück. I. Abſchn. S. 440. — II. Abſchn. S. 468. 554.

Deſſ. Proleg. §. 52. c. S. 149.

Theilung,

diviſio, diviſion. Das Geſchäft, die Theile eines

Ganzen zu bestimmen. Sie ist entweder die mathematische oder physische Theilung. Die

mathematische Theilung ist die Bestimmung der Grenzen der Theile; die

physische Theilung oder Zertrennung ist die Trennung der Theile einer Materie (N. 42.). Sie ist entweder die mechanische, wenn die Theile blofs so getrennt werden, wie sie neben einander liegen, d. i. durch Aufhebung ihres Zusammenhangs mittelst äufserer Gewalt. Von dieser mechanischen Theilung sind das Zerschlagen, Zerstofsen, Pochen, Zermahlen, Zerreiben, Zerschneiden, Zerreifsen, Zerhobeln, Zerraspeln, Zerfeilen, Zerstampfen, Abtröpfeln, Abgiefsen, Zerspritzen u. dergl. Beispiele. Die Theile selbst, welche man auf diese Art erhält, heifsen schlechthin Theile, mechanische Bestandtheile, gleichartige Theile, ganze Theile, Ergänzungstheile, Theile des Aggregats (*partes similares, homogeneae, integrantes, parties intégrantes*), s. Aggregat, 5. Oder die Theilung ist die chemische, die Auflösung, Scheidung, s. Auflösung u. Theilbarkeit (Gehler phys. Wörterb. Art. Theil.).

Theismus,

theismus, theisme. So nennt Kant den hyperphysischen Realismus der Zweckmäfsigkeit der Natur, oder, die Ableitung der Zwecke in der Natur von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Absicht hervorbringenden (ursprünglich-lebenden) verständigen Wesen (U. 323.) Der Theist ist also derjenige, der neben der transscendentalen Theologie auch eine natürliche Theologie annimmt, oder nicht blofs eine Weltursache, sondern auch einen Welturheber, d. i. einen lebenden

Gott behauptet (U. 323. *) C. 659.) Die für den Realismus der Endursachen in der Natur streitenden Systeme (s. Teleologie, 8.) glauben eine besondere Art der Causalität, nehmlich absichtlich wirkender Ursachen begreiflich machen zu können. Wenigstens glauben sie, die Möglichkeit solcher Ursachen einzusehen; denn zur Befugniss selbst der gewagtesten Hypothese muss wenigstens die Möglichkeit dessen gewiss seyn, was man als Grund annimmt (U. 327 M. II. 856.) Aber die Möglichkeit einer lebenden Materie lässt sich nicht einmal denken. Die Möglichkeit einer beseelten Natur aber kann *a priori* nicht eingesehen werden. Folglich leistet der Hylozoismus nichts (U. 327. M. II. 857) s. Hylozoismus.

2. Der Theist behauptet, die Vernunft sei im Stande, die Weltursache nach der Analogie mit der Natur näher zu bestimmen. Er nimmt an, die Weltursache sei ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller Dinge in sich enthalte. Der Theist denkt sich also die Weltursache durch einen Begriff, den er aus der Natur unsrer Seele entlehnt (C. 659.).

3. Ein Theist ist folglich der Bekenner einer höchsten Intelligenz, d. i. einer vernünftigen Weltursache, welche die Welt nach Absichten geschaffen hat. Er nimmt eine natürliche Theologie an, d. i. er schliesst auf die Eigenschaften und das Daseyn eines Welturhebers, aus der Beschaffenheit der Ordnung und Einheit, die in dieser Welt angetroffen wird, in welcher zweierlei Causalität und deren Regel angenommen werden muss, nehmlich Natur und Freiheit. Der Theist ist also entweder

a) ein Physikotheologe, d. i. er steigt von dieser Welt zur höchsten Intelligenz auf, als

dem Princip aller natürlichen Ordnung und Vollkommenheit, ſ. Intelligenz u. Phyſikotheologie; oder

b) ein Moraltheologe, d. i. er ſteigt von dieſer Welt zur höchſten Intelligenz auf, als dem Princip aller ſittlichen Ordnung und Vollkommenheit, ſ. Moraltheologie. (C. 660. M. I, 773.)

Auch iſt man gewohnt, unter dem Begriffe von Gott nicht etwa eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, ſondern ein höchſtes Weſen, das durch Verſtand und Freiheit der Urheber der Dinge ſeyn ſoll, zu verſtehen. Gewiſs intereſſirt uns auch allein dieſer Begriff von Gott, alſo kann man ſagen, daſs der Begriff des Theiſten von Gott, nehmlich daſs er ein lebendiges Weſen (*ſumma intelligentia*, *ſuprème intelligence*) ſei, uns allein am Herzen liege (C. 660. M. I, 774.). Ich habe in den Art. Beweis, Phyſikotheologie und Teleologie die Fehler erklärt, die der phyſikotheologiſche Theiſt in ſeinen Schlüſſen macht. Kants Abſicht iſt auch hier, den Schwierigkeiten zu begegnen, die Hume in Anſehung des Theismus macht. Humes Einwürfe (in den Dialogen über die natürliche Religion) ſind über dieſen Gegenſtand in gewiſſen (in der That, allen gewöhnlichen) Fällen unwiderleglich. Er hält ſich immer daran: man müſſe den Begriff eines Urweſens concret machen; zu ſagen: er ſei Urſache, ſei z. B. nicht genug, man muſſe ſagen, wie ſeine Cauſalität beſchaffen ſei, etwa durch Verſtand und Willen. Nun ſei der Anthropomorphismus von dem Theismus unabtrennlich, und mache ihn doch in ſich ſelbſt widerſprechend, ohne ihn aber falle auch der Theismus (Pr. 173 f.). Nur der moraltheologiſche Theiſt geht den richtigen Weg. Hier will ich über die Verwechſelung, die in den Schlüſſen des phyſikotheologi-

ſchen Theismus vorgeht, nur noch folgendes bemerken.

4. Kant zeigt einen ſehr wichtigen Unterſchied in der Denkungsart bei einer und derſelben Vorausſetzung: man kann, ſagt er, etwas relativ und etwas ſchlechthin annehmen (*ſuppoſitio relativa et abſoluta, ſuppoſition relative et abſolue*). Wenn es nehmlich um ein regulatives Princip zu thun iſt, wovon wir zwar die Nothwendigkeit an ſich ſelbſt, aber nicht den Quell derſelben erkennen, ſo kann ich mir (relativ) zum beſtimmten Denken der Allgemeinheit des Princips einen oberſten Grund denken. Da kann ich das Daſeyn eines ſolchen Dinges (das der oberſte Grund wäre) niemals an ſich ſelbſt (ſchlechthin) annehmen. Denn es fehlt dann an Begriffen, dadurch wir uns den Gegenſtand beſtimmt denken können; indem die Begriffe der Realität, Subſtanz u. dergl. keinen Gegenſtand beſtimmen können, wenn kein Stoff dazu in der Erfahrung gegeben iſt. Nun iſt das Weltganze kein Gegenſtand einer möglichen Erfahrung (ſondern ein bloſser Vernunftbegriff), alſo können jene Begriffe auch nicht zur Erklärung der Möglichkeit deſſelben gebraucht werden; aber relativ auf die Sinnenwelt kann ich ein ſolches unbegreifliches Weſen, als der oberſte Grund des Weltganzen iſt, annehmen, obgleich nicht an ſich ſelbſt (ſchlechthin). Denn ich muſs jedem, dem gröſstmöglichen empiriſchen Gebrauch meiner Vernunft zum Grunde liegenden, Vernunftbegriff einen wirklichen Gegenſtand ſetzen. Wir haben alſo Grund, Gott relativ (als Subſtratum der gröſstmöglichen Erfahrungseinheit), aber nicht ſchlechthin anzunehmen, als ein Weſen, das, durch die Ideen von der gröſsten Harmonie und Einheit, Urſache vom Weltganzen iſt, und es durch lediglich zur Sinnenwelt gehörende Eigenſchaften zu denken. Man kann alſo dieſen

Gegenstand eines Vernunftbegriffs nicht an sich erkennen wollen, denn dazu haben wir keine Begriffe; sondern wir denken uns nur das Verhältniss eines uns an sich selbst (absolut, nicht in Beziehung auf etwas andres) ganz unbekannten Wesens zur grössten systematischen Einheit des Weltganzen, lediglich um es zum Schema des regulativen Princips des grösstmöglichen Gebrauchs unsrer Vernunft zu machen (C. 704. ff. M. I, 830.).

5. Werfen wir unsern Blick nun auf den bloss durch die Natur der Vernunft gegebenen (transscendentalen) Gegenstand unsers Vernunftbegriffs, so sehen wir, dass wir seine Wirklichkeit nach den Begriffen von Realität, Substanz u. s. w. an sich selbst (schlechthin) oder absolut nicht voraussetzen können. Denn diese Begriffe lassen sich nicht zur Erkenntniss von etwas anwenden, das von der Sinnenwelt ganz unterschieden ist. Also ist die Annahme (Supposition) der Vernunft von einem höchsten Wesen, als oberster Ursache, bloss relativ. Es wird bloss zum Behuf der systematischen Einheit der Sinnenwelt gedacht, und ist ein blosses Etwas in der Idee, wovon wir, was es an sich sei, keinen Begriff haben. Hierdurch erklärt sich auch, woher wir des Vernunftbegriffs eines an sich nothwendigen Urwesens bedürfen, in Beziehung auf das den Sinnen als existirend Gegebene. Aber wir können weder von diesem Urwesen den mindesten Begriff haben, noch von seiner absoluten Nothwendigkeit, eben weil es Vernunftbegriffe sind, und es uns also an einem empirischen Inhalt für die Anwendung jener Verstandesbegriffe der Realität, Substanz, u. s. w. fehlt (C. 707. M. I, 831.). Das Resultat hiervon s. im Art. Anfang, 17. Wenn wir die Welt als das Werk eines höchsten Verstandes und Willens ansehen, so wollen wir sagen: wie sich verhält eine Uhr zum Künstler, so die

Sinnenwelt (oder eigentlich alles das, was die Grundlage dieſes Inbegriffs von Erſcheinungen ausmacht) zum Unbekannten (Pr. 175.). Eine ſolche Erkenntniſs iſt die nach der Analogie, welche eine vollkommene Aehnlichkeit zweier Verhältniſſe (hier des zwiſchen der Uhr und dem Künſtler, und des zwiſchen der Sinnenwelt und Gott) zwiſchen ganz unähnlichen Dingen (hier der Uhr und Sinnenwelt, dem Künſtler und Gott) bedeutet (Pr. 176. f.).

6. Die höchſte Einheit der Dinge, welche allein auf Vernunftbegriffen beruhet, iſt ihre zweckmäſsige Einheit. Es iſt aber ein bloſs regulatives Princip, nach welchem wir überall einen Zuſammenhang nach Zwecken oder Endurſachen erwarten, aber freilich oft nur einen nach mechaniſchen oder phyſiſchen d. i. nach wirkenden Urſachen finden können. Aber ſogar dieſer Querſtrich kann das Geſetz ſelbſt in allgemeiner und teleologiſcher Abſicht nicht treffen; denn man kann damit doch nicht beweiſen, daſs irgend eine Natureinrichtung ganz und gar keinen Zweck habe. Daher erweitert auch die Phyſiologie (der Aerzte) ihre ſehr eingeſchränkte empiriſche Kenntniſs von den Zwecken des Gliederbaues eines organiſchen Cörpers durch den regulativen Grundſatz der Vernunft, daſs alles an dem Thiere ſeinen Nutzen und gute Abſicht habe, da uns hingegen die Beobachtung zu einem ſolchen conſtitutiven Grundſatz nicht berechtigen kann (C. 714. ff. M. I. 838.).

7. Geht man aber von dieſer Einſchränkung des Vernunftbegriffs von Gott ab, daſs er im theoretiſchen Gebrauch, als teleologiſcher Begriff der Naturbeurtheilung nach Zwecken, bloſs dazu dienen ſoll, uns zu leiten und unſere Erkenntniſs der Natur zur höchſten ſyſtematiſchen Einheit zu bringen, ſo wird die Vernunft auf

mancherlei Weise irre geführt. Denn indem nun der physikotheologische Theist alles in der Natur von einem verständigen Urwesen ableiten will, verläſst er den Boden der Erfahrung gänzlich; die übersinnliche Ursache selbst kann er in der Natur nicht finden, und er kann daher von allem, was er wahrnimmt, immer nur dasselbe sagen, nehmlich, das ist ein Werk Gottes. Der Boden der Erfahrung muſs aber doch die Merkzeichen ihres Ganges enthalten, d. i. in der Erfahrung allein kann man nur die Wirkungen auffinden, denn von dem Begriff der Gottheit lassen sich die bestimmten Wirkungen nicht ableiten, eben so müssen auch die Natursachen zu diesen Wirkungen in der Natur zu finden seyn. Daſs es z. B. nach einem heiſsen Tage bei erkälteter Atmosphäre nach Sonnenuntergang thauet, läſst sich nicht *a priori* aus dem Begriff einer Gottheit herleiten. Wenn sich nun der physikotheologische Theist, auf diese Weise, dennoch über den Boden der Erfahrung hinwegwagt, und zu dem Unbegreiflichen und Unerforschlichen hinaufschwingen will: so muſs er nothwendig über diese Höhe schwindlicht werden, d. i. es muſs ihm seyn, als habe er nun gar keinen festen Fuſs mehr, und als sei er jeden Augenblick in Gefahr, selbst die Kenntniſs zu verlieren, die er bisher hatte, indem der Begriff von Gott als höchster Ursache allen Fragen genug thun müſste und dennoch gar keine Erkenntniſs der Natur gewährt. Er sieht sich also, aus dem Standpuncte der Gottheit als wirkender Natursache, von allem mit der Erfahrung zusammenstimmenden Gebrauch gänzlich abgeschnitten (C. 717. M. I, 839.).

8. Der erste Fehler, der für den physikotheologischen Theisten hieraus entspringt, daſs er den Vernunftbegriff eines höchsten Wesens nicht bloſs regulativ, sondern (welches der Natur eines Vernunftbegriffs zuwider ist) constitu-

tiv braucht, ist die faule Vernunft (*ignava ratio*). Man kann jeden Grundsatz der Unterlassung des Vernunftgebrauchs so nennen. Denn mit einem solchen Princip kann man alle sich in der Natur zeigende, oft nur von uns selbst dazu gemachte Zwecke dazu gebrauchen, es uns in der Erforschung der Ursachen recht bequem zu machen, nehmlich sich geradezu auf den unerforschlichen Rathschluss der höchsten Weisheit zu berufen, anstatt sie in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen. Wir müssen daher die systematische Einheit der Natur in Beziehung auf den Vernunftbegriff einer höchsten Intelligenz ganz allgemein machen. Denn alsdann haben wir ein regulatives Princip der systematischen Einheit einer teleologischen Verknüpfung, ohne dass es der Erfahrung in irgend einem Falle Abbruch thut (C. 717. ff. M. I, 840.).

9. Der zweite Fehler, der für den physikotheologischen Theisten daraus entspringt, dass er das regulative Princip einer obersten Intelligenz für ein constitutives hält, ist: die verkehrte Vernunft (*perversa ratio* ὕστερον πρότερον *rationis*). Der Vernunftbegriff der systematischen Einheit sollte nur dazu dienen, um als regulatives Princip diese Einheit in der Verbindung der Dinge nach allgemeinen Naturgesetzen zu suchen, und, so weit sich etwas davon auf dem empirischen Wege antreffen lässt, dies als eine Annäherung zur Vollständigkeit des Gebrauchs dieses Princips anzusehen. Der physikotheologische Theist kehrt aber die Sache um, bestimmt den Begriff einer höchsten Intelligenz anthropomorphistisch, und dringt sodann der Natur Zwecke gewaltsam und dictatorisch auf. Das regulative Princip verlangt, die systematische Einheit als Natureinheit *a priori*, aber unbestimmt vorauszusetzen; wie wollte man sie

ſonſt in der Natur ſuchen, und ſich auf der Stufenleiter derſelben der höchſten Vollkommenheit eines Urhebers nähern? Lege ich aber zuvor ein höchſtes ordnendes Weſen zum Grunde, und beſtimme den Begriff einer ſolchen höchſten Intelligenz, weil er an ſich gänzlich unerforſchlich iſt, anthropomorphiſtiſch: ſo wird die Natureinheit in der That aufgehoben, und wie kann man dann das Daſeyn einer ſolchen intelligenten oberſten Urſache wieder aus der Natur beweiſen? Denn die Zweckmäſsigkeit iſt der Natur der Dinge ganz fremd und zufällig, da in ihr alles mechaniſch und nothwendig gewirkt ſeyn muſs, ohne welches man die Möglichkeit der Naturveränderungen nicht erkennen kann; alſo kann jene Zweckmäſsigkeit auch nicht aus allgemeinen Geſetzen erkannt werden, weil dieſe Nothwendigkeit haben. Daher entſpringt ein fehlerhafter Cirkel im Beweiſen, da man das vorausſetzt, was eigentlich hat bewieſen werden ſollen (C. 720. f. M. I, 841.).

10. Das regulative Princip der ſyſtematiſchen Einheit der Natur für ein conſtitutives nehmen, und, was nur im Vernunftbegriff zum Grunde des einhelligen Gebrauchs der Vernunft gelegt wird, als Urſache, als ein wirkliches Weſen vorausſetzen, heiſst nur die Vernunft verwirren. Die Naturforſchung geht ihren Gang ganz allein an der Kette der Natururſachen nach allgemeinen Geſetzen derſelben, zwar nach dem Vernunftbegriff eines Urhebers, aber um ſein Daſeyn aus dieſer Zweckmäſsigkeit wo möglich als ſchlechthin nothwendig zu erkennen. Es iſt alſo nicht die Abſicht bei dieſem Vernunftbegriff, die Zweckmäſsigkeit, der die Vernunft überall in der Natur nachgeht, von einem Urheber abzuleiten. Das erſtere mag nun gelingen oder nicht, ſo bleibt der Vernunftbegriff immer

richtig, und eben ſowohl auch deſſen Gebrauch, wenn er darauf eingeſchränkt wird, daſs er ein bloſs regulatives Princip iſt (C. 721. f. M. I, 842.).

11. Der Vernunftbegriff einer zweckmäſsigen Einheit heiſst Vollkommenheit, nehmlich Vollkommenheit ohne Beziehung auf etwas andres, oder ſchlechthin betrachtet. Dieſe Vollkommenheit müſſen wir in dem Weſen der Dinge finden, welche den ganzen Gegenſtand der Erfahrung ausmachen. Denn es giebt weiter keine Gegenſtände unſerer allgemeingültigen Erkenntniſs, als die Gegenſtände der Erfahrung, mithin giebt es entweder gar keine für uns erkennbare Vollkommenheit an ſich, oder ſie muſs in nothwendigen und allgemeinen Naturgeſetzen zu finden ſeyn. Wenn wir aber dieſe Vollkommenheit ſchlechthin nicht in den durch Naturgeſetze beſtimmten Gegenſtänden, d. i. den Erfahrungsgegenſtänden finden, wie wollen wir dann doch von dieſen Gegenſtänden auf den Vernunftbegriff einer höchſten und ſchlechthin nothwendigen Vollkommenheit eines Urweſens ſchlieſsen, da doch dieſes Urweſen der Urſprung aller Wirkungen ſeyn ſoll, die nur von Urſachen können abgeleitet werden, alſo aller Naturwirkungen? Die gröſste ſyſtematiſche, folglich auch die zweckmäſsige, Einheit iſt die Schule und ſelbſt die Möglichkeit, von der Menſchenvernunft den gröſsten Gebrauch zu machen. Man ſieht hieraus, daſs der Vernunftbegriff von der zweckmäſsigen Einrichtung der Natur mit dem Weſen unſrer Vernunft unzertrennlich verbunden iſt; weil ohne ihn die Beziehung alles deſſen, was in und an einem Gegenſtande iſt, auf einen Vernunftbegriff von ihm, das iſt ein Vernunftgebrauch gar nicht möglich ſeyn würde. Eben dieſer Vernunftbegriff der Zweckmäſsigkeit iſt alſo für uns geſetzgebend, und ſo iſt es ſehr natürlich, eine ihr correſpondi-

rende gesetzgebende Vernunft (*intellectus archetypus*) anzunehmen. Denn nähmen wir keine solche Vernunft an, so könnten wir der Natur keine systematische Einheit zum Grunde legen; nun ist aber doch die Natur der Gegenstand unsrer Vernunft, also können wir entweder gar keinen Vernunftgebrauch in Ansehung der Natur, dem einzigen Gegenstande unsrer objectivgültigen Erkenntnifs, machen, oder wir müssen die systematische Einheit der Natur von einer gesetzgebenden Vernunft ableiten. Folglich ist es uns ganz unmöglich, den Vernunftbegriff von Gott aufzugeben, und dennoch Zweckmäfsigkeit in der Natur zu suchen (C. 722. f. M. I, 843.).

12. Alle Fragen, welche die reine Vernunft aufwirft, müssen schlechterdings beantwortlich seyn; weil uns diese Fragen nicht von der Natur der Dinge, in Ansehung welcher unsre Erkenntnifs Schranken hat, sondern allein durch die Natur der Vernunft und lediglich über ihre innere Einrichtung vorgelegt werden. Diese dem Anschein nach kühne Behauptung läfst sich hier, in Ansehung einer Frage, bei der die Vernunft das gröfste Interesse hat, bestätigen (C. 723. M. I, 844.).

13. Es enthält allerdings etwas von der Welt unterschiedenes den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es mufs also irgend ein transscendentaler, d. i. blofs dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben seyn. Dafs dieses Wesen aber Substanz, u. s. w. sei, hat gar keine Bedeutung; denn die Begriffe, Substanz, u. s. w. können (wie schon Augustinus bemerkt, s. Accidenz, 4. *) gar nicht auf Gott, sondern) nur auf die Sinnenwelt angewandt werden. Aufser diesem Felde kann man nichts durch sie verstehen. Uebrigens darf man allerdings die-

ſes von der Welt unterſchiedene Weſen nach einer Analogie mit den Gegenſtänden der Erfahrung als Subſtrat der ſyſtematiſchen Einheit denken, welche ſich die Vernunft zum regulativen Princip ihrer Naturforſchung machen muſs. Wir können uns ſogar in dieſem Vernunftbegriff gewiſſe Anthropomorphismen ungeſcheut und ungetadelt erlauben, die dem gedachten regulativen Princip beförderlich ſind. Aber es iſt immer nur ein Vernunftbegriff, den wir bloſs relativ auf den ſyſtematiſchen Gebrauch der Vernunft in Anſehung der Dinge der Welt brauchen ſollen (C. 723. ff. M. I, 845.).

14. So können wir alſo doch, wird man fragen, einen einigen, weiſen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Antwort: ohne allen Zweifel; und nicht allein können wir ihn annehmen, ſondern wir müſſen ſogar einen ſolchen Welturheber annehmen. Aber alsdann erweitern wir ja doch, wird man fortfahren zu fragen, unſere Erkenntniſs über das Feld möglicher Erfahrung hinaus? Antwort: Keinesweges. Denn wir haben nur etwas vorausgeſetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an ſich ſelbſt ſei (einen bloſs transſcendentalen Gegenſtand), aber es uns nur mit den Eigenſchaften (nach der Analogie mit dem empiriſchen Begriff einer Intelligenz) gedacht, die nach den Bedingungen unſrer Vernunft den Grund einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit enthalten können. Dieſer Vernunftbegriff iſt alſo, wenn wir auf den Weltgebrauch unſrer Vernunft ſehen, ganz gegründet. Darum können wir aber nicht ſagen: wir wiſſen es, daſs ein Gott iſt, der die Welt nach Zwecken geſchaffen und eingerichtet hat, ſo gewiſs wir wiſſen, daſs Menſchen und wir ſelbſt leben, und nach Abſichten handeln; und dieſer Gott hat, ſo wie wir, Vernunft und freien Willen, nur in der gröſsten Vollkommenheit. Wenn

wir so sprächen, so würden wir vergessen, dass es lediglich ein Wesen ist, das wir nicht anschauen, sondern das von uns nur in einem Vernunftbegriff gedacht wird, und wir würden dadurch außer Stand gesetzt werden, dieses Princip dem empirischen Vernunftgebrauch angemessen anzuwenden, weil wir dann von einem durch die Weltbetrachtung gar nicht bestimmbaren Grunde ausgingen oder unsre Welterkenntniss anfingen (C. 725. f. M. I, 846.).

15. Dieser Vernunftbegriff eines höchsten Wesens war von der Vernunft zum Grunde gelegt, um in der vernünftigen Weltbetrachtung davon Gebrauch zu machen. Man darf auch zweckähnliche Anordnungen als Absichten ansehen, aber es muss uns einerlei seyn, zu sagen: Gott hat es weislich so gewollt, oder, die Natur hat es also weislich geordnet; denn wir legen nur den Vernunftbegriff einer höchsten Intelligenz als ein Schema (eine Realisirung, durch ein Object, das sich die Vernunft denkt) des regulativen Princips zum Grunde, um nach der Analogie einer Causalbestimmung der Erscheinungen sie als systematisch untereinander verknüpft anzusehen (C. 726. ff. M. I, 847.).

16. Wir können daher die Weltursache gar wohl nach einem subtilern Anthropomorphismus, ohne welchen sich gar nichts von ihr denken lassen würde, als ein Wesen denken, das Verstand, Wohlgefallen und Missfallen, ingleichem eine demselben gemäße Begierde und Willen u. s. w. hat; wir können demselben aber auch unendliche Vollkommenheit beilegen, die also diejenige weit übersteigt, zu deren Annahme wir durch empirische Kenntniss der Weltordnung berechtigt seyn können; denn das regulative Gesetz der systematischen Einheit will, dass wir die Natur so studiren sollen, als ob allenthalben ins Unendliche syste-

matische und zweckmäfsige Einheit, bei der gröfstmöglichen Mannigfaltigkeit, angetroffen würde. Wiewohl wir nehmlich nur wenig von dieser Weltvollkommenheit ausspähen, oder erreichen werden, so gehört es doch zur Gesetzgebung der Vernunft, sie allerwärts zu suchen und zu vermuthen. Daher mufs es uns jederzeit vortheilhaft seyn, niemals aber kann es nachtheilig werden, nach diesem Princip die Naturbetrachtung anzustellen. Also legen wir nicht das Daseyn und etwa unsre Kenntnifs eines solchen Wesens, sondern nur die Idee desselben zum Grunde, und leiten also eigentlich nichts von diesem Wesen, sondern blofs von unserm Vernunftbegriff desselben, d. i. von der Natur der Dinge, nach einem solchen Vernunftbegriff, ab. Auch scheint ein gewisses, obzwar unentwickeltes, Bewufstseyn des ächten Gebrauchs dieses unsers Vernunftbegriffs die bescheidene und billige Sprache der Philosophen aller Zeiten veranlafst zu haben. Denn sie reden von der Weisheit und Vorsorge der Natur, und der göttlichen Weisheit, als gleichbedeutenden Ausdrücken, ja ziehen bei der blofsen Speculation den erstern Ausdruck vor (C. 728. f. M. I, 848.). S. auch Teleologie, 5.

17. So enthält die reine Vernunft nichts als regulative Principien, die ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen, wenn man sie, wie die physikotheologischen Theisten den Vernunftbegriff von Gott, für constitutive Principien hält (M. I, 849. C. 729.). S. auch den Art. Gott, 40. ff.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 659. ff. — S. 704. ff. — S. 714. ff.

Dess. Crit. der Urtheilskr. II. Th. §. 72. f. S. 323. ff.

Dess. Prolegomenen, §. 57. f. S. 173. ff.

Theodicee,

theodicaea, *theodicée*. S. Leibnitz XI. Der Verfaſſer einer Theodicee willigt ein: daſs der Rechtshandel zwiſchen der höchſten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen ſie erhebt, vor dem Gerichtshofe der Vernunft anhängig gemacht werde; und macht ſich anheiſchig, den angeklagten Theil, als Sachwalter, durch förmliche Widerlegung aller Beſchwerden des Gegners zu vertreten; muſs folglich die Anklagen beleuchten und tilgen. Er darf aber die höchſte Weisheit Gottes nicht aus der Erfahrung an dieſer Welt beweiſen, weil dazu Allwiſſenheit erforderlich ſeyn würde (S. III, 386.). S. Leibnitz, XI. S. 861. ff.

2. Alle Theodicee ſoll eigentlich Auslegung der Natur ſeyn, ſofern Gott durch dieſelbe die Auslegung ſeines Willens kund thut. Nun iſt jede Auslegung des declarirten Willens eines Geſetzgebers entweder doctrinal oder authentiſch. Die erſte iſt diejenige, welche jenen Willen aus den Ausdrücken, deren ſich dieſer bedient hat, in Verbindung mit den ſonſt bekannten Abſichten des Geſetzgebers, herausvernünftelt; die zweite macht der Geſetzgeber ſelbſt (S. III, 402.).

3. Authentiſche Theodicee (*theodicaea authentica*, *theodicée authentique*) iſt hiernach: die bloſse Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit, wenn ſie ein göttlicher Machtſpruch, oder (welches in dieſem Falle auf Eins hinausläuft) wenn ſie ein Ausſpruch derſelben Vernunft iſt, wodurch wir uns den Be-

griff von Gott als einem moralischen Wesen nothwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unsre Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündigten Willens; das ist aber die Auslegung einer machthabenden praktischen Vernunft (S. III, 403.).

4. Eine solche authentische Auslegung, die als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angesehen werden kann, durch die er dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn giebt, findet man im Buche Hiob. Hiob wird als ein Mann vorgestellt, zu dessen Lebensgenuss sich alles vereinigt hatte, was denselben nur vollkommen machen konnte. Er war gesund, wohlhabend, frei, ein Gebieter über Andre, die er glücklich machen konnte, im Schoosse einer glücklichen Familie, unter geliebten Freunden, und mit sich selbst zufrieden in einem guten Gewissen. Ein schweres, über ihn zur Prüfung verhängtes, Schicksal entriss ihm plötzlich alle diese Güter, das letzte ausgenommen, ein gutes Gewissen, welches uns kein äusseres Verhängniss rauben kann. Von der Betäubung über diesen unerwarteten Umsturz allmählig zur Besinnung gelangt, bricht er nun in Klagen über seinen Umsturz aus; worüber zwischen ihm und seinen vorgeblich sich zum Trösten einfindenden Freunden es bald zur Disputation kömmt, worin beide Theile, jeder nach seiner Denkungsart (vornehmlich aber nach seiner Lage) seine besondere Theodicee aufstellt, zur moralischen Erklärung jenes schlimmen Schicksals. Die Freunde Hiobs bekennen sich zu der doctrinalen Theodicee (*theodicaea doctrinalis*, *theodicée doctrinale*), d. i. betrachten die Welt, als ein Werk Gottes, das als eine göttliche Bekanntmachung der Absichten seines Willens angesehen werden muss. Allein hierin ist

ſie für uns oft ein verſchloſſenes Buch; jederzeit aber iſt ſie dies, wenn es darauf angeſehen iſt, ſogar die Endabſicht Gottes (welche ſtets moraliſch iſt) aus ihr, obgleich einem Gegenſtande der Erfahrung, abzunehmen (S. III, 402.).

5. Die Freunde Hiobs erklären nun alle Uebel in der Welt aus der göttlichen Gerechtigkeit (ſ. Leibnitz XI, III.). Die Uebel in der Welt, behaupten ſie, ſind eben ſo viele Strafen für begangene Verbrechen, ob ſie wohl von Hiob keine zu nennen wuſsten. Sie glaubten *a priori* urtheilen zu können, er müſste deren welche auf ſich ruhen haben, weil er ſonſt nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht unglücklich ſeyn könnte. Hiob dagegen, der mit Entrüſtung betheuert, daſs ihm ſein Gewiſſen ſeines ganzen Lebens halber keinen Vorwurf mache, übrigens aber Gott ſelbſt ihn zu einem gebrechlichen Geſchöpf gemacht habe, — erklärt ſich für das Syſtem des unbedingten göttlichen Rathſchluſſes. Ich ſetze meinen Fuſs auf ſeine Bahn, ſagt er (Hiob 23, 11—13.), und halte ſeinen Weg, und weiche nicht ab; und trete nicht von dem Gebot ſeiner Lippen; und bewahre die Rede ſeines Mundes mehr, denn ich ſchuldig bin. Er iſt einig, wer will ihm antworten? und er macht es, wie er will.

6. Es verdient bloſs der Charakter, in welchem beide Theile vernünfteln, unſere Aufmerkſamkeit; denn in dem ſelbſt, was ſie vernünfteln, oder übervernünfteln, iſt wenig Merkwürdiges. So ſpricht Hiob, wie wohl jedem Menſchen in deſſelben Lage zu Muthe ſeyn würde, und alſo wie er denkt, und wie ihm zu Muthe iſt; ſeine Freunde ſprechen dagegen, wie wenn ſie in Geheim von dem Mächtigern, über deſſen Sache ſie Recht ſprechen, und bei dem ſich durch ihr

Urtheil in Gunſt zu ſetzen, ihnen mehr am Herzen liegt als an der Wahrheit, behorcht würden. Sie zeigen alſo eine Tücke, Dinge zum Schein zu behaupten, von denen ſie doch geſtehen muſsten, daſs ſie ſie nicht einſahen, und heucheln eine Ueberzeugung, die ſie in der That nicht hatten. Dieſe Tücke ſticht gegen Hiobs gerade Freimüthigkeit, die ſich ſo weit von aller Schmeichelei entfernt, daſs ſie faſt an Vermeſſenheit grenzt, ſehr zum Vortheil des letztern ab. Wollt ihr Gott vertheidigen mit Unrecht, ſagt er (Hiob 13, 7.), und vor ihm Liſt brauchen? Wollt ihr ſeine Perſon anſehen? Wollt ihr Gott vertreten (V. 8.)? Er wird euch ſtrafen, wo ihr Perſon anſehet heimlich (V. 9.). — Kein Heuchler wird, in mir, vor ſeinen Richtſtuhl treten (V. 16.). (S. III, 405.).

7. Das letztere beſtätigt der Ausgang der Geſchichte wirklich; denn Gott würdigt Hiob, ihm die Weisheit ſeiner Schöpfung, vornehmlich von Seiten ihrer Unerforſchlichkeit, vor Augen zu ſtellen. Er zeigt ihm aus den in der Schöpfung begreiflichen Zwecken die Weisheit und gütige Vorſorge des Welturhebers, dann aber auch mit einem allgemeinen durch Güte und Weisheit angeordneten Plane nicht zuſammenſtimmende Dinge, wobei er aber doch die den weiſen Welturheber verkündigende Anordnung und Erhaltung des Ganzen beweiſet. Der Schluſs iſt dieſer: daſs Hiob das Unweiſe ſeines Abſprechens geſtehet, Gott aber über den Mangel der Gewiſſenhaftigkeit der Freunde Hiobs das Verdammungsurtheil ausſpricht. Alſo verdient die Ehrlichkeit, ſeine Zweifel unverhohlen zu geſtehen, vor dem Heucheln der Ueberzeugung bei dem religiöſen Schmeichler, im göttlichen Richterausſpruch den Vorzug (S. III, 406. f.).

8. Eine ſo befremdliche Auflöſung ſeiner Zweifel, nehmlich bloſs die Ueberführung von ſeiner Unwiſſenheit, wirkte einen Glauben in Hiob, der nur in die Seele eines Mannes kommen konnte, der mitten unter ſeinen lebhafteſten Zweifeln ſagte (XXVII, 5. 6.): bis an mein Ende will ich nicht weichen von meiner Frömmigkeit. Denn mit dieſer Geſinnung bewies er, daſs er nicht ſeine Moralität auf den Glauben, ſondern den Glauben auf die Moralität gründete; in welchem Falle dieſer, ſo ſchwach er auch ſeyn mag, doch allein von der Art iſt, welche eine Religion des guten Lebenswandels gründet (S. III, 447. f.).

9. Die Theodicee hat es, wie hier gezeigt worden, nicht ſowohl mit einer Aufgabe zum Vortheil der Wiſſenſchaft, als vielmehr mit einer Glaubensſache zu thun. Aus der authentiſchen Theodicee ſahen wir, daſs es in ſolchen Dingen darauf ankomme, ſeine Gedanken in der Ausſage nicht zu verfälſchen. So zeigt ſich auch hier die Nothwendigkeit der Aufrichtigkeit, als ein Haupterforderniſs in Glaubensſachen, mit der der Hang zur Falſchheit und Unlauterkeit, als das Hauptgebrechen in der menſchlichen Natur, immer im Widerſtreit iſt. S. Gewiſſen, 16. (S. III, 408.)

10. Man muſs leider die Aufrichtigkeit für die von der menſchlichen Natur am weiteſten entfernte Eigenſchaft halten. Und doch bekommen alle andern auf Grundſätzen beruhende Eigenſchaften durch ſie allein einen innern wahren Werth. Ein contemplativer Menſchenfeind (der keinem Menſchen Böſes wünſcht, wohl aber geneigt iſt, von ihnen alles Böſe zu glauben) kann nur zweifelhaft ſeyn, ob er die Menſchen haſſens- oder ob er ſie verachtenswürdig finden ſolle. Er findet ſie für die erſte Begegnung

qualificirt, wenn sie vorsetzlich schaden, für die letztere aber, wenn sie einen objectiv zu nichts guten an sich aber bösen Hang haben. Das erstere Böse ist die Feindseligkeit (gelinder gesagt, Lieblosigkeit), das zweite ist die Lügenhaftigkeit (Falschheit, selbst ohne alle Absicht zu schaden). Die erstere Neigung hat eine in gewissen Beziehungen erlaubte und wozu gute Absicht, der zweite Hang aber ist an sich selbst böse und verwerflich. In der Beschaffenheit des Menschen von der ersten Art ist Bosheit, das Böse von der letztern Art ist Nichtswürdigkeit (S. III, 413. f.)

11. In Herrn de Luc Briefen über die Gebirge, die Geschichte der Erde und der Menschen, stehet folgendes Resultat seiner zum Theil anthropologischen Reise. De Luc suchte die Bestätigung seiner Voraussetzung der ursprünglichen Gutartigkeit unsrer Gattung von den Schweizergebirgen an bis zum Harze. Das Resultat seiner Beobachtungen aber ist: dafs der Mensch, was das Wohlwollen betrifft, gut genug sei (kein Wunder! denn dieses beruht auf eingepflanzter Neigung, wovon Gott der Urheber ist); wenn ihm nur nicht ein schlimmer Hang zur feinen Betrügerei beiwohnt (welches auch nicht zu verwundern ist; denn diese abzuhalten beruht auf dem Charakter, welchen der Mensch selber in sich bilden mufs)! (S. III, 415. f.).

Kant. Ueber das Misl. aller phil. Vers. in der Theodicee. Berl. Monatsschr. Sept. 1791. S. 194. ff.

Theologie,

Gotteserkenntnifs, *theologia*, *théologie*. Die Erkenntnifs des Urwesens (C. 659.).

Das Urwesen (*ens originarium*) ist dasjenige Wesen, was die erste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält, und eine Erkenntniss desselben ist die Beziehung unsrer Vernunftvorstellungen von einer solchen Bedingung auf einen Gegenstand, der sich ausser dem innern Sinne befindet oder nicht bloss Gedanke ist (C. 391.)

2. Die Theologie kann ihrem Princip oder ihrer Quelle nach eingetheilt werden in die Theologie aus blosser Vernunft (*theologia rationalis*) oder aus der Offenbarung, geoffenbarte Theologie (*theologia revelata*). Die Offenbarungstheologie schöpft die Erkenntniss des Urwesens aus einer Offenbarung, und legt ihr gemeiniglich eine heilige Schrift zum Grunde. Gelehrsamkeit ist eigentlich nur der Inbegriff historischer Wissenschaften; folglich kann nur der Lehrer der geoffenbarten Theologie ein Gottesgelehrter heissen (p. 248. *). Die Vernunfttheologie denkt sich ihren Gegenstand (das Urwesen) entweder bloss durch reine Vernunft, vermittelst lauter transscendentaler Begriffe (als das allervollkommenste Wesen oder das Wesen aller Wesen, *ens realissimum*, *ens entium*, oder durch einen Begriff, den sie aus der Natur (unsrer Seele) entlehnt (als die höchste Intelligenz). Die erstere heisst die transscendentale Theologie oder transscendentale Gotteserkenntniss (*theologia transscendentalis*); sie entsteht dadurch, dass die reine Vernunft die Idee von der absoluten Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt an die Hand giebt (C. 391.). Diese transscendentale Theologie, wenn sie ihren Zweck, Erkenntniss der obersten Bedingung aller Gegenstände des Denkens als eines eigenen Gegenstandes, erreichte, wäre ein Theil der Metaphysik, nehmlich

derjenige, welcher von dem Vernunftbegriff Gott und dem Gegenſtande, der dadurch gedacht wird, aus bloſsen Begriffen *a priori* handelt (C. 395. *). Allein dieſe transſcendentale Theologie gründet ſich auf einen bloſsen, aber der Vernunft eines ſinnlichen und durch Begriffe erkennenden Weſens nothwendig anhängenden, Schein, ſ. Ideal, Transſcendentales, u. Gott, 1. ff., 4. ff., 28. ff. u. 31. ff.

3. Diejenige Theologie, die ihren Gegenſtand durch einen Begriff aus der Natur (der Seele) entlehnt, heiſst die natürliche Theologie (*theologia naturalis*), ſ. Teleologie, Theismus u. Gott, 40. ff. (C. 659.).

4. Der, ſo allein eine transſcendentale Theologie einräumt, wird Deiſt genannt. Er giebt zu, daſs wir allenfalls das Daſeyn eines Urweſens durch bloſse Vernunft erkennen können, wovon aber unſer Begriff bloſs transſcendental ſei. Er nimmt nehmlich das Urweſen für ein ſolches Ding an, das alle Realität hat, die man aber nicht näher beſtimmen kann (C. 659.). Denn das Beiſpiel dazu müſste aus der Sinnenwelt entlehnt werden, in welchem Falle man es aber immer mit einem Gegenſtande der Sinne, nicht aber mit etwas ungleichartigem, zu thun haben würde. Denn man würde ihm z. B. Verſtand beilegen; wir haben aber gar keinen Begriff von einem Verſtande, als dem, der ſo iſt, wie der unſrige. Unſer Verſtand iſt nehmlich ein ſolcher, dem durch Sinne Anſchauungen müſſen gegeben werden, und der ſich damit beſchäftigt, ſie unter Regeln der Einheit des Bewuſstſeyns zu bringen. Aber alsdann würden die Elemente unſers Begriffs immer in der Erfahrung liegen. Der transſcendentale Theologe wird aber eben durch die Unzulänglichkeit der Erſcheinungen genöthigt, über die Er-

fahrung hinaus zu gehen, zum Begriff eines Wesens, was gar nicht von Erscheinungen abhängig, oder damit, als Bedingungen seiner Bestimmung, verflochten ist. Sondern wir aber den Verstand von der Sinnlichkeit ab, um einen reinen Verstand zu haben, so bleibt nichts als die bloſse Form des Denkens ohne Anschauung übrig. Dadurch allein können wir aber nichts Bestimmtes, also keinen Gegenstand erkennen. Wir müssen uns zu dem Ende einen andern Verstand denken, der die Gegenstände anschauet, wovon wir aber nicht den mindesten Begriff haben. Eben das ist auch der Fall mit dem Willen. Dann den Begriff von einem Willen können wir nur aus unsrer innern Erfahrung ziehen, dabei aber aus der Abhängigkeit unsrer Zufriedenheit von Gegenständen, deren Existenz wir bedürfen (Pr. 171. ff). Der transscendentale Begriff von Gott ist also deistisch, d. i. die Vernunft giebt dadurch uns den Vernunftbegriff von Etwas an die Hand, worauf alle empirische Realität ihre höchste und nothwendige Einheit gründet (M. I, 828. C. 703.). Daher berechtigt uns zwar das speculative Interesse der Vernunft, von dem Begriff von Gott auszugehen, aber nicht die Einsicht der Vernunft (M. I, 829. C. 703. f.).

5. Der, so neben der transscendentalen Theologie auch eine natürliche Theologie annimmt, wird Theist genannt, s. Theismus. Der Theist behauptet, die Vernunft sei im Stande, das Urwesen nach der Analogie mit der Natur näher zu bestimmen, nehmlich als ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller Dinge in sich enthalte. Er stellt sich also unter dem Urwesen einen Welturheber vor (C. 659. M. I, 771.). S. Theismus u. Physikotheologie.

6. Die transſcendentale Theologie kann wieder in zwei verſchiedene Arten abgetheilt werden. Sie gedenkt entweder das Urweſen von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten, ohne darüber etwas näher zu beſtimmen. Dieſe Art der transſcendentalen Theologie heiſst Kosmotheologie, und der Beweis, den ſie für das Daſeyn des Urweſens führt, der kosmologiſche, ſ. Gott, 30, b. u. 35. ff. Cosmologiſcher Beweis u. Cosmotheologie. Oder die transſcendentale Theologie glaubt durch bloſse Begriffe das Daſeyn des Urweſens zu erkennen. Es ſoll hier nicht die mindeſte Erfahrung in den Beweis gemiſcht werden, wäre es auch nur die Vorausſetzung der Erfahrung überhaupt. Aus dem bloſsen Begriff eines Gegenſtandes das Daſeyn deſſelben erkennen zu wollen, iſt freilich ein ganz ſonderbares Unternehmen, aber dennoch hat dieſer Beweis viel Freunde gefunden. Descartes ſelbſt, ſo ſkeptiſch er auch dachte, hat ihn vorzüglich in den Gang gebracht. Dieſe Art der transſcendentalen Theologie heiſst Ontotheologie, und der Beweis, den ſie für das Daſeyn des Urweſens führt, der ontologiſche (*argumentum ontologicum*, *argument ontologique*), ſ. Gott 30, c. u. 31. ff. Die Sophiſterei in dieſem Schluſſe iſt im Art. Beweis 3. aufgedeckt; er kommt auch niemals über die Schule hinaus in das gemeine Weſen, und kann auf den bloſsen geſunden Verſtand nicht den mindeſten Einfluſs haben (C. 660. M. I, 772.).

Kant ſelbſt hat ehemals (1763) einen Verſuch gemacht, dieſen Beweis auf eine bündigere Art vorzutragen, ehe er die Unſtatthaftigkeit deſſelben einſahe. (Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeyns Gottes, von M. Immanuel Kant, Königsberg 1763. 8. S. III, 145. ff.) Er meinte auch ſchon damals nicht, daſs die wichtigſte aller unſrer Erkenntniſſe: es iſt ein

Gott, ohne Beihülfe tiefer metaphyſiſcher Unterſuchungen wanke und in Gefahr ſei. Was er lieferte, ſollte nur der Beweisgrund zu einer Demonſtration ſeyn, ein mühſam geſammletes Baugeräthe, um aus deſſen brauchbaren Stücken nach den Regeln der Dauerhaftigkeit und der Wohlgereimtheit das Gebäude zu vollführen. Dieſe Betrachtungen waren die Folge eines langen Nachdenkens, und ſollten nur die erſten Züge eines Hauptriſſes entwerfen, nach welchem (wie Kant damals meinte) ein Gebäude von nicht geringer Vortreflichkeit könnte aufgeführt werden (S. III, 147. ff.).

I. Der Beweisgrund ſelbſt (S. III, 155.). Die Möglichkeit fällt weg, wenn kein Materiale (Datum) zu denken da iſt. Denn alsdann iſt nichts Denkliches gegeben, alles Mögliche aber iſt etwas, was gedacht werden kann, und dem die logiſche Beziehung (dem Satze des Widerſpruchs gemäſs) zukommt. Wenn nun alles Daſeyn aufgehoben wird, ſo iſt nichts ſchlechthin geſetzt, es iſt überhaupt gar nichts gegeben, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg (S. III, 169. f.). Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das iſt ſchlechterdings unmöglich. Mithin iſt ſchlechterdings unmöglich, daſs gar nichts exiſtire (S. III, 170.). Alle Möglichkeit iſt in irgend etwas Wirklichem gegeben, entweder in demſelben, als eine Beſtimmung des Wirklichen, oder durch daſſelbe als eine Folge des Wirklichen (S. III, 171.). Da nun etwas Wirkliches ſeyn muſs, weil ſonſt gar nichts möglich ſeyn würde, ſo exiſtirt dieſes Wirkliche auch abſolut nothwendiger Weiſe (S. III, 177.). Da aber die Data zu aller Möglichkeit in ihm anzutreffen ſeyn müſſen, ſo muſs es die höchſte Realität enthalten (S. III, 181.). Zu den Realitäten gehört aber auch Verſtand und Willen, alſo iſt dieſes abſolut Nothwendige ein Geiſt (S. III, 184.). Da es nun nothwendig iſt, ſo iſt es

auch ewig in ſeiner Dauer, u. ſ. w. Folglich iſt ein Gott (S. III, 187).

II. Kritik dieſes Beweiſes. Dieſer Beweis iſt in ſeinem Gange ganz dogmatiſch, und beruhet auf dem Satz, daſs die Möglichkeit wegfällt ohne irgend eine Wirklichkeit, welche Data zu dem giebt, was möglich ſeyn ſoll. Denn damit etwas Denkbares oder Mögliches da ſei, muſs nicht allein kein Widerſpruch in dem gedachten Begriff ſeyn, ſondern es müſſen auch Data zum Denken oder Merkmale des Begriffs da ſeyn, die aber nur das Wirkliche geben kann. Allein, ſo ſehr es das Anſehen hat, als werde hier das Wirkliche aus dem Möglichen geſchloſſen, ſo iſt das doch eine bloſse Täuſchung; denn wenn wir nun leugnen, daſs etwas möglich ſei? ſo können wir zugeben, daſs das Mögliche ohne das Wirkliche nicht ſtatt finden könne. Es muſs dann erſt aus dem Wirklichen gezeigt werden, daſs etwas möglich ſei; dann liegt aber doch immer etwas Wirkliches zum Grunde und der Beweis wird dann nicht mehr aus bloſsen Begriffen geführt, d. h. iſt dann nicht mehr ontologiſch oder transſcendental. Uebrigens iſt hier wieder nur die Rede von dem Logiſchmöglichen oder dem möglichen Begriff, mit welchem das mögliche Ding oder das Realmögliche verwechſelt wird. Der Beweis ſagt daher nichts weiter, als, ſoll etwas als möglich gedacht werden, ſo müſſen Prädicate dazu vorhanden ſeyn, und dieſe müſſen ihre Realität in der empiriſchen Anſchauung finden, denn nur von etwas in der empiriſchen Anſchauung Gegebenen können wir uns den Begriff machen, daſs es da oder wirklich ſei. Wenn aber nun hieraus gefolgert wird, daſs darum etwas Nothwendiges exiſtiren müſſe, ſo ſind wir wieder in dem unſtatthaften kosmologiſchen und phyſikotheologiſchen Beweiſe. — Kant fiel folglich auf jenen Beweis, als er noch nicht den Unterſchied zwi-

schen der Kategorie des **Möglichen** und dem **möglichen Dinge** kannte, und noch nicht wußte, daß nur das **real möglich** genannt werden kann, was mit den **formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkömmt.** Aber es sind doch in dieser Schrift schon viele vortreffliche und richtige Vorstellungen über **Möglichkeit** und **Daseyn.**

7. Unsere Erkenntniß von dem, **was da ist,** heißt **theoretisch;** von dem, **was da seyn soll, praktisch,** s. **Praktisch** u. **Theoretisch** (C. 661.).

8. Ein jedes in der **Erfahrung gegebene** Bedingte ist **zufällig,** also kann die zu ihm gehörige Bedingung daraus nicht als **schlechthinnothwendig** erkannt werden. Soll also die **absolute Nothwendigkeit** eines Dinges im **theoretischen** Erkenntnisse erkannt werden, so könnte dieses **allein** aus **Begriffen** *a priori* geschehen, niemals aber als einer **Ursache,** in Beziehung auf ein **Daseyn,** das durch **Erfahrung gegeben** ist; denn eine solche Ursache ist nur eine nöthige (**respectiv nothwendige**), **an sich selbst** aber und *a priori* **willkührliche** Voraussetzung zum Vernunfterkenntniß des Bedingten (C. 662. M. I, 776.). S. **Speculativ.**

9. Der Grundsatz: **von dem, was geschieht, dem Empirischzufälligen, als Wirkung, auf eine Ursache zu schliessen,** ist ein Princip der **Naturerkenntniß,** aber nicht der **speculativen,** d. i. es hat Gültigkeit für Gegenstände der Erfahrung, aber nicht für Gegenstände, oder solche Begriffe von Gegenständen, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann. Er ist bloß ein Grundsatz, der die **Bedingung möglicher Erfahrung überhaupt** enthält. Im **speculativen** Erkenntniß hingegen verliert

der Begriff einer Urſache eben ſo, wie der des Zufälligen, alle Bedeutung (C. 663. M. I, 778.).

10. Nun gehört es zum ſpeculativen Vernunftgebrauch, wenn man vom Daſeyn der Dinge, oder der Form, in der Welt auf eine Urſache auſser derſelben ſchlieſst; denn weder die Materie allein, noch eine Urſache auſser der Welt, ſind Gegenſtände der Erfahrung (M. I, 779. C. 663.). S. Phyſikotheologie.

11. Die transſcendentalen Fragen erlauben alſo nur transſcendentale Antworten, d. i. betrifft die Frage einen bloſs *a priori* denkbaren Gegenſtand, ſo kann ſie auch nur aus lauter Begriffen *a priori* ohne die mindeſte empiriſche Beimiſchung beantwortet werden. Nun iſt die Frage nach dem Urweſen in Beziehung auf das, was da iſt, offenbar ſynthetiſch und verlangt eine Erweiterung unſerer Erkenntniſs über alle Grenzen der Erfahrung hinaus. Die ſynthetiſche Erkenntniſs *a priori* iſt aber nur dadurch möglich, daſs ſie die formalen Bedingungen einer möglichen Erfahrung ausdrückt (ſ. ſynthetiſches Urtheil), und alle theoretiſche Grundſätze beziehen ſich lediglich auf Erſcheinungen; alſo wird auch durch transſcendentales Verfahren in Abſicht auf die Theologie einer bloſs ſpeculativen Vernunft nichts ausgerichtet (C. 665. f. M. I, 781.).

12. Wollte man aber lieber alle dieſe Beweiſe von der Unſtatthaftigkeit der bisherigen Beweiſe für das Daſeyn Gottes in Zweifel ziehen, als dieſe ſich rauben laſſen, ſo zeige man, wie man alle mögliche Erfahrung durch bloſse Vernunftbegriffe überfliegen will. Mit neuen Beweiſen, oder Ausbeſſerung alter Beweiſe, iſt hier nichts auszurichten. Denn man muſs ſich zuvor allge-

mein und aus der Natur des menſchlichen Verſtandes, ſammt aller übrigen Erkenntnißquellen, darüber rechtfertigen, wie man es anfangen wolle, ſein Erkenntniſs ganz und gar *a priori* zu erweitern, und bis dahin zu erſtrecken, wo keine mögliche Erfahrung und kein Mittel hinreicht, irgend einem von uns ſelbſt ausgedachten Begriff ſeine objective Realität (d. i. daſs es auch einen ſolchen Gegenſtand gebe) zu verſichern (C. 666. f. M. I, 782.). Der ſpeculative Gebrauch der Vernunft hat aber doch den groſsen Nutzen, daſs er die Erkenntniſs vom Urweſen berichtigt und reinigt. Allein reicht er nicht zu, zum Daſeyn eines oberſten Weſens zu gelangen, aber er reinigt den Begriff deſſelben von aller Beimiſchung empiriſcher Einſchränkungen, wenn die Erkenntniſs deſſelben aus der Moraltheologie geſchöpft wird (C. 667. f. M. I, 783.). Die transſcendentale Theologie bleibt demnach, aller ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet, dennoch von einem wichtigen negativen Gebrauch, wenn ſie bloſs mit reinen Vernunftbegriffen zu thun hat. Sie iſt nehmlich eine beſtändige Cenſur unſrer Vernunft, und räumt alle atheiſtiſchen, deiſtiſchen und anthropomorphiſtiſchen Behauptungen aus dem Wege (M. I, 784. C. 668. f.). Das höchſte Weſen bleibt alſo für den bloſs ſpeculativen Gebrauch der Vernunft ein Begriff, deſſen objective Realität (daſs ein ſolches Weſen exiſtirt) auf dieſem Wege zwar nicht bewieſen, aber auch nicht widerlegt werden kann; der gereinigte Begriff eines höchſten Weſens aber, wenn ſein Daſeyn in der Moraltheologie bewieſen iſt, kann bloſs aus der transſcendentalen Theologie gezogen werden (M. I, 785. C. 669. f.) Die Einwürfe des Hume wider den Deismus ſind ſchwach, und treffen niemals etwas mehr als die Beweisthümer, nie aber den Satz der deiſtiſchen Behauptung ſelbſt (Pr. 173.).

S. übrigens **Ethikotheologie** u. **Moraltheologie.**

Kant. Crit. der reinen Vernunft, Elementarl, II. Th. II. Abth. I. Buch. III. Abſchn. S. 391 — 395. *) — II. Buch III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 659. ff. — S. 703. f.

Deſſ. Krit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 248. *)

Theoretiſch,

theoreticus, *théorétique*, *théorique*. S. Erkenntniſs, theoretiſche. Die eigentliche Bedeutung des Worts theoretiſch iſt betrachtend, ſpeculativ. So heiſst theoretiſche Erkenntniſs eine ſolche, die den Gegenſtand durch Betrachtung oder Speculation erkennt, und dadurch ſeine Beſchaffenheit beſtimmt. Eine Vorſtellung kann nehmlich auf zweierlei Art auf ihren Gegenſtand bezogen oder Erkenntniſs werden, entweder dieſen und ſeinen Begriff bloſs zu beſtimmen, oder ihn auch wirklich zu machen. Die erſte iſt theoretiſche, die andere praktiſche Erkenntniſs der Vernunft (C. IX.). Die theoretiſche Erkenntniſs iſt alſo eine ſolche, wodurch ich erkenne, was da iſt (C. 661.)

2. Der theoretiſche Gebrauch der Vernunft beſteht in einem ſolchen Gebrauch derſelben, durch den ich *a priori*, als nothwendig, erkenne, was da iſt (C. 661.). Theoretiſche Geſetzgebung, ſ. Gebiet, 3. ff. Theoretiſch (*theoretice*) erwegen wir alſo etwas, indem wir bloſs das vor Augen haben, was einem Dinge zukömmt. So erwegen wir die Vollkommenheit, als Vernunftweſen (*perfectio noumenon*), theoretiſch, oder in theoretiſcher Bedeutung, wenn wir ſie als etwas be-

trachten, das da iſt, und dem etwas (Prädicate) zukömmt (S. III, §. 9. *).

Theoretiſche Philoſophie, ſ. Philoſophie, theoretiſche und Praktiſch, 2.

Theoretiſches Princip, ſ. Geſchicklichkeit, 4.

Theoſophie,

ſ. Dämonologie, 5. u. Teleologie, 10.

Thetik,

thetica. Die Thetik iſt ein jeder Inbegriff dogmatiſcher Lehren (C. 448.). So iſt ein Inbegriff der dogmatiſchen Lehren der Theologie eine theologiſche Thetik, beſſer eine Thetik der Theologie oder thetiſche Theologie; eben ſo kann man auch ſagen eine Thetik der Philoſophie oder thetiſche Philoſophie. Das Wort iſt griechiſch und heiſst eine Wiſſenſchaft, welche ſetzt, feſtſetzt, beſtimmt.

Theurgie,

theurgia, théurgie. Ein ſchwärmeriſcher Wahn, von andern überſinnlichen Weſen Gefühl und auf ſie wiederum Einfluſs haben zu können (U. 440.).

Tod,

mors, mort. Derjenige Zuſtand des Thieres, da es für jede Empfindung völlig unempfänglich iſt, heiſst der Tod. Er iſt der phyſiſche Tod, wenn das Thier für jede Empfindung durch äuſsere und innere Sinne völlig unempfänglich iſt; hingegen

der sittliche Tod, wenn der Mensch ohne alles moralische Gefühl ist. Wenn die physische Lebenskraft keinen Reiz mehr auf das physische Gefühl bewirken kann, so löset sich die Thierheit nach chemischen Gesetzen in bloſse unorganische Materie auf und vermischt sich unwiederbringlich mit der Masse anderer leblosen Naturdinge; dies ist der physische Tod. Eben so wenn die sittliche Lebenskraft keinen Reiz auf das sittliche Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die bloſse Thierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden; dies würde der sittliche Tod seyn. Allein ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch (T. 37).

2. Zu den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst, als ein animalisches Wesen, gehört auch, wenn gleich nicht als die vornehmste, — denn es giebt Pflichten, welche noch höher sind, z. B. nicht zu lügen, — doch als die erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in der Qualität seiner Thierheit, die Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur. Das Widerspiel dieser Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als ein animalisches Wesen, ist der willkührliche physische Tod, welcher wiederum als total oder bloſs partial gedacht werden kann. Dieser physische Tod heiſst die Entleibung (*autochiria, homicide de soi-même*), Die totale Entleibung heiſst die Selbstentleibung (*suicidium, suicide*); die partiale Entleibung heiſst die Entgliederung, Verstümmelung, welche letzte wiederum in die materiale und formale kann eingetheilt werden. Die materiale Verstümmelung ist, wenn man sich selbst gewisser integrirenden Theile (als Organe) beraubt; die formale Verstümmelung ist, wenn man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des

physischen (und hiemit indirect auch des moralischen) Gebrauchs seiner Kräfte beraubt (T. 70, f.). S. Selbstmord.

3. Die Handlung, durch welche ein Mensch den physischen Tod des andern verursacht, heisst die Tödtung des letztern (*homicidium, homicide*). Die Tödtung eines Menschen, wenn sie Absicht war, und doch wider das Gesetz geschah, oder auch aus gesetzwidrigen Handlungen erfolgte, und also strafbar ist, heisst Mord (*homicidium dolosum, homicide volontaire, meurtre*). Wenn im Duell der physische Tod des Duellanten erfolgt, so ist das Tödtung, nicht Mord; es habe denn der eine der Duellanten wirklich die Absicht gehabt, den andern zu tödten; denn der Kampf geschieht mit beiderseitiger Einwilligung, und die Tödtung ungern (K. 205.). S. Strafe u. Böses, 1.

4 Der Tod einer gesunden Philosophie ist derjenige Zustand der Philosophie, da gar keine Erkenntnifs durch Begriffe mehr möglich ist. Dies ist der Fall, wenn man sich einer skeptischen Hoffnungslosigkeit überläfst, d. i. sich vorstellt, es gebe gár keine philosophische Erkenntnifs, sondern alles sei zweifelhaft. Es ist aber auch der Fall, wenn man einen dogmatischen Trotz annimmt und den Kopf steif auf gewisse Behauptungen setzt, ohne den Gründen des Gegentheils Gehör und Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen. In beiden Fällen versperrt man sich selbst den Weg zur Erkenntnifs. Der erstere Fall kann allenfalls noch die Euthanasie, d. i. ein glücklicher Tod der reinen Vernunft genannt werden, weil sie von dem Widerstreit ihrer Gesetze bei dem Skepticismus nicht so beunruhigt wird, als bei dem Dogmatismus (C. 434.).

Ton,

tonus, *ton*, ſ. Muſik, Kunſt ſchöne m. und Farbenkunſt, 2. ff. Jeder Ausdruck der Sprache hat im Zuſammenhange einen dem Sinne deſſelben angemeſſenen Ton, dieſer bezeichnet mehr oder weniger einen Affect des Sprechenden und bringt dieſen Affect auch gegenſeitig im Hörenden hervor, wodurch denn in demſelben die in der Sprache mit ſolchem Tone ausgedrückte Idee erregt wird. Daſs übrigens bei den Tönen die proportionirte Stimmung der Empfindungen auf dem Verhältniſs der Zahl der Luftbebungen in derſelben Zeit beruht, findet man im Art. Farbenkunſt, 2. ff. (U. 219.).

Tonſpiel,

ſ. Muſik, 3. und Spiel.

Topik,

topica, *topique*. Die logiſche Topik iſt ein Fachwerk für allgemeine Begriffe, Gemeinplätze (logiſche Oerter, *loci topici*, *topiques*) genannt, welches durch Claſſeneintheilung (z. B. wie weit man in einer Bibliothek die Bücher in Schränke mit verſchiedenen Aufſchriften vertheilt) die Erinnerung erleichtert (A. 25.). Die transſcendentale Topik iſt die Beurtheilung der Stelle (z. B. ob ihn der reine Verſtand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erſcheinung giebt), die jedem Begriff nach Verſchiedenheit ſeines Gebrauchs zukömmt, welche Stelle ſein transſcendentaler Ort heiſst, und

die Anweiſung nach Regeln, dieſen Ort allen Begriffen zu beſtimmen (C. 324.). Sie iſt eine Lehre, die vor Erſchleichung des reinen Verſtandes und daraus entſpringenden Blendwerken gründlich bewahren würde. Man kann einen jeden Begriff einen logiſchen Ort für die Erkenntniſſe nennen, die unter ihn gehören. Ariſtoteles hat eine logiſche Topik geſchrieben, eine ausführliche transſcendentale Topik fehlt uns noch, ſ. Ort, 2., Logiſch und Reflexion, 9.

Totalität,

Allgemeinheit, Allheit, Ganzes, *univerſalitas, univerſitas,* *totalité.* Eine der drei Kategorien der Quantität (C. 106. Pr. 80.). Sie iſt nichts anders als die Vielheit als Einheit betrachtet (C. III.). Ein jedes Ding in der Welt iſt ein Ganzes, d. h. enthält eine Vielheit, die in dem Begriff des Dinges als eine Einheit betrachtet wird. Dieſe Einheit kann dann wieder zu der Vielheit eines andern Dinges gehören und mit derſelben wieder ein Ganzes ausmachen. Bei dem mathematiſchen Ganzen, wobei von aller Qualität abſtrahirt wird, iſt dieſes am deutlichſten. So hat z. B. ein Fuſs Totalität, oder er iſt ein Ganzes, das aus einer Vielheit (zehn Zoll nach dem Decimalmaaſs) beſtehet, welche in dem Fuſs als eine Einheit (Fuſs genannt) betrachtet wird. Dieſer Fuſs macht nun wieder mit den übrigen in der Vielheit (den übrigen neun Füſsen) der Ruthe ein Ganzes aus, in dem ſie die Einheit oder das Maaſs iſt. Dieſe Quantität kömmt alſo jedem Dinge, als einer Gröſse zu, und es kann in der Natur nichts geben, was nicht für ſich ein Ganzes wäre, ob es wohl in Beziehung auf etwas anderes ein Theil ſeyn mag. Jede Einheit iſt ein Ganzes, d. i. die Einheit irgend einer Viel-

heit; jede Vielheit ist ein Ganzes, d. i. sie muss als Einheit gedacht werden. Aber auch jede Realität ist ein Ganzes, denn sie ist zugleich eine intensive Grösse, und auch diese ist eine Vielheit (von Graden), die als eine Einheit, d. i. ein Ganzes gedacht werden muss.

2. Der Quantität nach sind alle Urtheile entweder

a) allgemeine, oder

b) besondere, oder

c) einzelne.

Das allgemeine Urtheil ist ein solches, durch welches das Subject von dem Begriff des Prädicats ganz eingeschlossen wird. Es wird in diesem Urtheile die Sphäre eines Begriffs (im Subject) ganz innerhalb der Sphäre eines andern (im Prädicat) beschlossen. Das Prädicat gilt nehmlich hier vom Subject ohne Ausnahme, z. B. alle Menschen sind sterblich, denn es giebt keinen physisch unsterblichen Menschen (L. 157. f.).

Wenn man nun hierzu noch das nimmt, was im Art. Function, 6. u. 7. zu finden ist, so wird man zugeben, dass ein Urtheil, seiner Quantität nach, aussage: wie weit die Sphäre eines Begriffs in Ansehung eines andern Begriffs reiche. S. Grösse, 3. Urtheile, welche ausdrücken, dass ein solcher Begriff, der gar keine Sphäre hat, bloss als Theil unter die Sphäre eines andern beschlossen ist, heissen einzelne Urtheile; solche, welche aussagen, dass ein Theil der Sphäre *)

*) Diese Worte sind L. 158. ausgelassen.

des einen Begriffs unter die Sphäre des andern beſchloſſen iſt, heiſsen beſondere. Beide Arten der Urtheile beſchlieſsen alſo entweder einen Begriff oder einen Theil der Sphäre eines Begriffs unter die Sphäre eines andern, ohne im geringſten das darunter Beſchloſſene als ein Ganzes zu beſtimmen. Aber nicht ſo das allgemeine Urtheil. Dieſes, z. B. alle Menſchen ſind ſterblich, beſchlieſst zwar, wie das beſondere Urtheil, eine Sphäre, z. B. Menſchen, nehmlich nicht einen, ſondern mehrere, unter die Sphäre eines Prädicats, z. B. ſterblich, welches auſser den Menſchen auch alle übrigen Thiere ſind. Allein wie iſt die erſtere Sphäre beſchaffen? Der Begriff im Subject, z. B. Menſchen, iſt durch das Wort: alle, ſo beſtimmt, als wäre es nun ein Begriff, der gar keine Sphäre hätte; denn es geht auſser dem, was er enthält, nichts mehr drunter, er ſchlieſst die Menſchen nun nicht mehr, als unter ihm, ſondern als in ihm enthalten, ein. Das allgemeine Urtheil beſchlieſst alſo die Sphäre des Begriffs im Subject, gleich als wäre es ein einzelnes Ding, unter die Sphäre des Prädicats. Es geſchehen hier alſo drei Acte:

a) das Beſchlieſsen einer unbeſtimmten Sphäre eines Begriffs, gleich als einer bloſsen Theilſphäre, d. i. einer Vielheit, unter die Sphäre eines andern Begriffs, oder das Fällen eines beſondern Urtheils;

b) das Beſchlieſsen eines bloſsen Begriffs, als eines einzelnen Dinges, oder einer Einheit, unter die Sphäre eines andern Begriffs, oder das Fällen eines einzelnen Urtheils; und

c. das Beſchlieſsen der Sphäre eines Begriffs, als ſei ſie einzelnes Ding, oder der Vielheit als Einheit, d. i. der Allheit, unter die Sphäre eines andern Begriffs. Dieſer letz-

te Act ist eigentlich der Uract des Verstandes in dieser Art von Urtheilen, und ist nichts weiter als die Vorstellung von der Bestimmung der an sich unbestimmten Sphäre eines Begriffs, d. i. eines Vielen, auf eine solche Art durch einen andern Begriff, daſs dieses Viele dadurch zugleich als ein solcher Begriff betrachtet werde, unter den nichts weiter gehört, d. i. der keine Sphäre weiter hat, oder als ein Ganzes. Ein Ganzes ist nehmlich nichts anders als ein Vieles, zu dem in so fern nichts mehr gehört, daſs es für sich als Eins, und nicht als etwas bloſs zu einem andern Vielen gehöriges betrachtet werden kann. Das Hervorbringen dieser Vorstellung ist der Hauptact in den allgemeinen Urtheilen. So wie also das besondere Urtheil den Begriff der Vielheit hervorbringt, indem dadurch ausgesagt wird, daſs ein Theil der Sphäre eines Begriffs unter der Sphäre eines andern begriffen sei; so wie das einzelne Urtheil den Begriff der Einheit zu denken möglich macht: so erzeugt das allgemeine Urtheil die Vorstellung der Totalität oder Allheit, indem es eigentlich aussagt: die Menschen sind alle sterblich, welches einerlei ist mit dem: die Totalität der Menschen ist sterblich, oder die Menschen, als ein Ganzes, sind sterblich, oder alle Menschen sind sterblich. Das Denken des: sind alle, oder der Totalität, ist bei dem, allgemeinen Urtheil eben so die Hauptsache, als bei dem besondern das: sind viele, in dem Urtheile: von den Menschen sind viele gut; oder bei dem einzelnen das: als einzelnes Ding, z. B. Cajus, als einzelnes Ding, ist groſs.

3. Es würde uns also in der That die Function allgemeine Urtheile zu bilden gänzlich fehlen, wenn unser Verstand nicht die Anlage hätte, sich ein Ganzes, d. i. Vieles als Eins vorzustellen, und dadurch die Sphäre eines Begriffs als vollendet zu denken, und in dieser Vollen-

dung in die Sphäre eines andern Begriffs zu setzen, und sich z. B. die Menschen, die der Verstand sich als viele denkt, zugleich auch so zu denken, dass es ausser diesen vielen weiter keine mehr geben kann, die nicht mit unter diesen vielen gedacht würden, so dass sie nun als ein Vollendetes, als das Ganze der Menschen, als die Totalität derselben gedacht, und in dieser Totalität unter die Classe der Sterblichen gesetzt werden. Gesetzt nun, wir hätten in unserm Verstande die Möglichkeit zu diesem Act des Denkens nicht, so hätten wir auch nicht den Begriff der Totalität, der Allgemeinheit, der Allheit, des Ganzen, welches der Begriff ist, in welchem dieser besondere Act des Verstandes Begriffe zu verknüpfen gedacht wird, und so wäre auch die Vorstellung von allen Menschen und damit das allgemeine Urtheil nicht möglich. Uebrigens muss ein Begriff, der, wie dieser, eine allgemeine und nothwendige Function zu urtheilen möglich macht, selbst allgemein und nothwendig, d. h. *a priori* seyn.

4. Bis jetzt haben wir bloss von dem Ursprung und logischen Gebrauch des Begriffs der Totalität geredet. Soll aber der Gebrauch dieses Begriffs real seyn, d. h. soll er nicht von Begriffen und ihrer Sphäre, sondern von Dingen und ihrer Allheit gebraucht werden: so bedarf er eines transscendentalen Schemas; dies ist aber eben die Vorstellung, die wir Zahl nennen, s. Grösse, 5. Die Vorstellung nehmlich, dass ich ein Vielfaches der Einheit durchzählen kann, bis ich damit so zu Ende bin, dass ich weiter keine solcher Einheiten noch hinzuzusetzen habe, ist die Totalität in der Erscheinung oder die Allheit als sinnlicher Gegenstand, (*universitas phaenomenon*). Sie ist die Totalität der Dinge, nicht, wie die logische Allgemeinheit (*universalitas*), oder die reine Kategorie,

oder der transſcendentale Stammbegriff des reinen Verſtandes, wenn man von allem Sinnlichen abſtrahirt, wodurch dann kein Realganzes denkbar iſt, die bloſse Totalität der Sphäre eines Begriffs oder die vollendete Gröſse des Umfangs in Beziehung auf die Bedingung im Prädicat (C. 379.). Die Totalität oder Allheit iſt demnach eine Kategorie, und jeder Gegenſtand muſs von uns als ein Totum oder Ganzes gedacht werden. Die Totalität iſt folglich entweder die der Sphäre des Begriffs, und heiſst die logiſche, oder formale (Allgemeinheit des Begriffs), oder die eines ſinnlichen Gegenſtandes und heiſst die phyſiſche (Allheit der Erſcheinung) im Gegenſatze gegen die metaphyſiſche (Allheit des Gleichartigen), welche die logiſche Kategorie in Verbindung mit ihrem Schema oder ein Ganzes von Einheiten iſt. Dieſes letztere läſst ſich conſtruiren und kann daher auch die mathematiſche Allheit genannt werden; ſie iſt nehmlich immer eine beſtimmte Zahl. So ſind zehn Einheiten eine ſolche Vielheit, die man als Einheit oder Ganzes einen Zehner nennt. Man kann das Allgemeine von Begriffen oder das logiſche auch das Analytiſch-Allgemeine, und das Allgemeine oder vielmehr das All der Anſchauung eines Ganzen, als eines ſolchen, auch das Synthetiſch-Allgemeine nennen, ſ. Verſtand.

5. In den allgemeinen Urtheilen gilt alſo das Bejahen, Verneinen oder Limitiren allgemein, eben ſo wie in den einzelnen Urtheilen; indem in den erſtern das Prädicat derſelben auf alles deſſen, was unter dem Begriff des Subjects enthalten iſt, gezogen oder verneint wird oder die Begränzung davon ausſagt, in dem letztern aber der Begriff im Subject gar keinen Umfang hat und folglich das Prädicat von demſelben

ohne Ausnahme gilt (C. 96.), f. Function, 18. Diese Allgemeinheit nun ist entweder eine wahre und strenge, absolute und unbeschränkte, oder sie ist nur eine angenommene und comparative, bedingte und empirische. Die erstere ist das Kennzeichen, daſs eine Erkenntniſs *a priori* ist, f. *A priori*, 14. f., Kategorie 28. u. Allgemeingültig, auch Uebertretung u. Gut. höchstes, 4. b. Vom Interesse der Allgemeinheit f. Gleichartigkeit, 5, α. Von der absoluten Totalität f. Vernunftbegriff.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. III. Abschn. §. 10. S. 106. — §. 11. S. 111. — II. Abth. I. Buch. II. Abschn. S. 379.

Dess. Logik. §. 21. S. 157. f.

Trägheit,

inertia, *inertie*. Die Trägheit der Materie ist das bloſse Unvermögen derselben, sich von selbst zu bewegen (N. 133.). Dieses Unvermögen beruhet gar nicht auf Erfahrung, sondern auf dem Gesetz der Mechanik, daſs alle Veränderung der Materie eine äuſsere Ursache habe, d. h. daſs ein jeder Körper in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung beharret, in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit, wenn er nicht von einer äuſsern Ursache zur Verlassung dieses Zustandes genöthigt wird. Dies bemerken wir freilich auch allemal, wenn ein ruhender Körper in Bewegung gesetzt, oder wenn die Richtung oder Geschwindigkeit eines bewegten Körpers verändert werden soll. Denn wir werden gewahr, daſs dies nur immer durch eine Ursache, welche Bewegung hervorzubringen oder zu ändern strebt, und zwar eine äuſsere Ur-

ſache, d. i. eine ſolche, welche ſich auch im Raume befindet, d. i. Materie oder Körper iſt, geſchieht, ſ. Bewegung, VIII, 2. S. 627., Aufgabe, 10. b. Allein aus der Erfahrung läſst ſich die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieſer Trägheit der Materie nicht herleiten, und darauf beruhet doch die Möglichkeit einer eigentlichen Naturwiſſenſchaft ganz und gar (N. 119. 121. 129.).

2. Alle Veränderung hat eine Urſache (ſ. Analogie der Urſache und Wirkung); es iſt alſo nur zu beweiſen, daſs die Urſache der Veränderung der Materie nicht in der Materie ſelbſt, ſondern jederzeit in einer äuſsern Urſache liege. Die Materie, als bloſser Gegenſtand äuſserer Sinne (des Sehens, Fühlens u. ſ. w.) hat keine andern Beſtimmungen (es können ihr keine andern Prädicate beigelegt werden), als die der äuſsern Verhältniſſe im Raume, und erleidet alſo auch bloſs durch Bewegung Veränderungen. In Anſehung dieſer Veränderungen, als Wechſels einer Bewegung mit einer andern, oder derſelben mit der Ruhe, und umgekehrt, muſs eine Urſache derſelben angetroffen werden, (weil nehmlich alle Veränderung eine Urſache haben muſs). Dieſe Urſache aber kann nicht innerlich ſeyn, d. i. in der Veränderung erleidenden Materie ſelbſt liegen, denn die Materie hat keine ſchlechthin innere Beſtimmung (d. i. keine ſolche, die ihr an und für ſich ſelbſt, ohne alle Beziehung auf etwas Aeuſseres, oder die nicht äuſseres Verhältniſs wäre, zukäme) und Beſtimmungsgründe (d. i. ſolche, die nicht in Raumesverhältniſſen lägen, ſondern in der Materie ſelbſt); denn ſonſt müſste ſie im innern Sinn (weil wir keine anderen inneren oder nicht äuſseren Beſtimmungen kennen als ſolche, die im innern ſind, z. B. Gedanken) und folglich nicht Materie, ſeyn. Alſo iſt alle Verän-

derung einer Materie auf äufsere (nicht in ihr, d. i. in einem innern Sinn liegende) Urfache gegründet, d. i. jeder Körper (jedes materielle Ding) beharret in feinem Zuftande der Ruhe und Bewegung, u. f. w. f. Bewegung, VIII, 2. S. 627.

3. Die Vorftellung von Trägheit ift alfo zwar der Satz des zureichenden Grundes auf die Veränderung des Zuftandes der Körper angewandt, aber nicht um eine Erfahrung zu erklären, fondern um ein Gefetz der Erfahrung zu begründen, nach welchem es unmöglich ift, dafs ein blofser Körper fich felbft bewegen könne; denn der zureichende Grund der Veränderung könnte ja vielleicht in der Materie felbft liegen, und dann wäre fie nicht träge. Eine materielle Subftanz, die fich felbft zur Bewegung oder Ruhe, als Veränderungen ihres Zuftandes, beftimmen könnte, würde leben, d. i. es würde mit ihr noch ein anderes Princip des Wirkens, Vorftellungen in einem innern Sinn (wie beim Thier), verbunden feyn; dann läge aber doch wieder das Leben nicht in der Materie, fondern in diefem heterogenen Princip, f. Leben, 2. Alfo ift alle Materie als folche leblos oder träge. Die Trägheit der Materie ift alfo nicht blofs ein aus der Erfahrung hergenommenes Merkmal, fondern eine folche nothwendige Beftimmung derfelben, ohne welche fie nicht blofse, fondern befeelte Materie feyn würde (N. 120.). S. Bewegung, VIII, 2. S. 627. f.).

4. Die Benennung der Trägheitskraft (*vis inertiae* *), *force d'inertie*) mufs alfo aus der Naturwiffenfchaft, infofern fie von der Materie handelt, gänzlich weggefchafft werden. So häufig

*) Auch Newton billigte diefe Benennung, *Princip. Defin.* 3.

auch dieser Name gebraucht worden ist, und noch gebraucht wird, so liegt doch im Ausdrucke selbst ein Widerspruch; denn Trägheit ist das Nichtvorhandenseyn einer Kraft sich selbst zu bewegen und kann also keine Kraft seyn. Durch die Benennung der Trägheitskraft würde auch das Gesetz der Trägheit, d. i. dass die Materie an sich als solche leblos ist, leicht mit dem Gesetze der Gegenwirkung in jeder mitgetheilten Bewegung, d. i. dass in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich sind, s. Gegenwirkung, leicht verwechselt werden können. Hauptsächlich aber ist der Ausdruck Trägheitskraft darum verwerflich, weil er die irrige Vorstellung von einer Aufzehrung der Bewegung in der Welt erhalten und bestärken würde (N. 132.).

5. Man ist nehmlich auf diese vermeinte Kraft der Trägheit dadurch gekommen, weil diejenige Kraft, die eine Aenderung des Zustandes bewirkt, durch diese Aenderung gleichsam zu verschwinden, oder verlohren zu gehen scheint; daher man sich vorgestellt hat, die Trägheit des Körpers sei eine entgegengesetzte Kraft, die sie aufzehre, s. Gegenwirkung, 9. Allein, man ist gar nicht genöthigt, so etwas anzunehmen, sobald man sich nur überzeugt, dass die wirkende Kraft eines Körpers, die auf die Aenderung des Zustandes eines andern verwandt wird, nur durch die Gegenwirkung des letztern vermittelst seiner Bewegung im absoluten Raum Widerstand leidet, s. Gegenwirkung, 2. ff.

6. Descartes lehrte (*Princip. Philos. P. II. §. 43.*): was ruhe, habe eine Kraft zu ruhen, u. s. w. Er behauptet aber damit, dass da eine Kraft sei, wo doch gar keine ist, und leitet auch davon den Widerstand her, wodurch er eben das Gesetz der Trägheit mit dem der Gegenwir-

kung verwechſelt. Die Trägheit bedeutet nicht ein poſitives Beſtreben der Materie, ihren Zuſtand zu erhalten, ſondern ein Unvermögen derſelben, ihren Zuſtand von ſelbſt zu verlaſſen (N. 121.).

7. Newton (*Princip. L. I. Defin.* 3. *Axiomata ſ. leges motus: Lex. I.*) läſst das Wort Kraft weg. Er drückt ſich darüber ſo aus, wie ſich Descartes vorher (*l. c.* §. 37.) ausgedrückt hatte: ein jeder Körper beharret in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung gleichförmig und in derſelben Richtung, wenn er nicht durch eingedrückte Kräfte genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen. Wolf (*Coſmologia, Sect. II, cap. IV.* §. 309.) ſetzte noch hinzu: und in derſelben Geſchwindigkeit, und ſagt ſtatt eingedrückte Kräfte, eine äuſsere Urſache (N. 119.).

8. Dieſer Satz iſt ſeitdem unter dem Namen des Geſetzes der Trägheit (*lex inertiae, loi d' inertie*) eines der erſten Grundgeſetze der Mechanik geworden. Kant hat es als das zweite aufgeſtellt. Ihm zu Folge wird eine äuſsere, d. i. in einem andern Körper liegende, Urſache erfordert, ruhende Körper zu bewegen, die Richtung und Geſchwindigkeit der bewegten Körper zu ändern, und ſie zur Ruhe zu bringen; ſobald aber dieſe Urſache zu wirken aufhört, bleibt der Körper in dem letzten Zuſtande, in den ſie ihn verſetzt hatte, d. h. er behält die letzte Geſchwindigkeit, und ſetzt mit derſelben ſeine Bewegung nach der letzten Richtung gleichförmig und geradlinigt fort, oder bleibt in Ruhe, bis eine andere äuſsere Urſache dieſes ändert. Dies zeigt nun auch die Erfahrung; denn wenn z. B. die äuſsern Urſachen, die einen Körper in der krummen Linie NM (Fig. 64.) erhielten, in M plötzlich aufhören zu wirken, ſo fliegt derſelbe mit

der Geschwindigkeit, die er in M hatte, nach der Richtung des letzten Theilchens der Curve, d. i. nach der Tangente MT geradlinigt fort. Das sagt der Satz der Trägheit, und nichts mehr; nur daſs er die Nothwendigkeit dieser Erfahrung, und daſs sie ganz allgemein sei, behauptet.

9. Da nun die Ursache der Veränderungen des Zustandes eines Körpers stets in einem andern Körper liegt, (*activum s. agens*), so ist dieser eigentlich das Thätige oder Wirkende und der erstere das Leidende oder Träge (*passivum s. iners*). Er folgt bloſs den äuſsern Ursachen, die auf ihn wirken, und thut für sich nichts, d. i. er bleibt in dem Zustande, in welchen ihn jene versetzen. Dieses hat nun die Benennung der Trägheit veranlaſst. Man nennt insgemein Keplern als den ersten, der von Trägheit der Materie geredet habe. Ein Himmelskörper, sagt er (s. Kästners höhere Mechanik, II. Cap. §. 23.), hat vermöge seiner Materie ein natürliches Unvermögen (ἀδυναμιαν) seinen Ort zu verändern, er hat eine natürliche Trägheit, durch welche er überall ruhet, wo er ganz isolirt hingestellt wird. Ob der Körper einmal erhaltene Bewegung vermöge der Trägheit fortsetze, darüber erklärt sich Kepler nicht.

10. Es hat auch Physiker gegeben, welche die Trägheit für einerlei mit der Schwere gehalten haben. Allein diese haben gar nicht einmal eingesehen, was die Frage war; denn es ist ja bei der Trägheit gar nicht die Rede von der Ueberwindung eines Widerstandes, wie bei der Gegenwirkung, sondern bloſs von der Möglichkeit der Veränderung des Zustandes eines Körpers, ohne auf die Gröſse der Kraft zu sehen, die dazu gehört. Wenn auch die Schwere vernichtet würde, so würde doch ein Körper seinen Zustand nicht selbst verändern können, und folglich dennoch träge seyn, oder allein eine äuſsere Ursache ihn in Bewegung

ſetzen, ſeine Bewegung und Richtung ändern, oder ihn zur Ruhe bringen können.

11. Man ſiehet hieraus, daſs der phyſiſche Realismus der Zweckmäſsigkeit der Natur, oder die Hypotheſe, welche behauptet, man müſſe die Zwecke in der Natur aus dem Leben der Materie erklären, welche ein Vermögen habe, nach Abſichten zu handeln, ganz grundlos iſt. Denn entweder muſste dies Leben in der Materie ſelbſt liegen, dieſe Behauptung nennt man den Hylozoismus, der alles belebt (S. II, 405.); wir haben aber geſehen, daſs ihm die Trägheit der Materie, als weſentlicher Charakter derſelben, entgegen ſtehet. Auch würde er der Tod aller Naturphiloſophie ſeyn. Denn wie ſollte eine Naturwiſſenſchaft möglich ſeyn, wenn das Leben in der Materie läge, da wir alsdann mit einer Urſache der Naturwirkungen zu thun hätten, von der wir weder ihr Daſeyn, noch ihre Möglichkeit, noch auch die Möglichkeit ihrer Wirkungen einſehen könnten? — Oder das Leben der Materie liegt in einem eigenen innern Princip, das die Materie belebt, aber von der Materie ſelbſt verſchieden, und nur als eine beſondere Subſtanz mit ihr verbunden iſt. Ein ſolches Princip nennt man die Weltſeele (U. 323.). Diejenigen, welche dieſes behaupten, betrachten die ganze Natur als ein Thier, die ganze materielle Subſtanz in der Welt als etwas, dem eine Seele zugeſellt iſt, aus der ſich alle Zweckmäſsigkeit in der Welt ableiten läſst. Dieſes läſst ſich wenigſtens denken, welches mit dem Leben in der Materie ſelbſt unmöglich iſt; denn wir haben an der Organiſation der Materie im Kleinen ſo etwas, wir haben wirklich Thiere in der Welt; aber wir können doch die Möglichkeit einer ſolchen Weltſeele nicht *a priori* einſehen. Es muſs alſo ein Cirkel im Erklären begangen werden, wenn man die Zweckmäſsigkeit in der Natur an organiſirten Weſen aus dem Leben der Mate-

rie ableiten will. Denn man kennt dieſes Leben nicht anders, als in organiſirten Weſen, und würde ſich ohne dergleichen Erfahrung keinen Begriff von der Möglichkeit derſelben machen, und doch will man die Zweckmäſsigkeit in der Natur von dieſem Leben ableiten. Wenn die Organiſation das Leben möglich macht, wie kann dann auch umgekehrt das Leben dieſe Organiſation möglich machen? Der Hylozoismus leiſtet alſo das nicht, was er verſpricht, nehmlich einen Realismus der Naturzwecke zu erklären (U. 327. f.).

12. Die Trägheit lebender Weſen hingegen iſt ein Vermögen, ihren Zuſtand zu erhalten (N. 121.). Dieſes Vermögen beruhet lediglich auf Erfahrung und liegt in der Seele oder dem Princip des Lebens. Sie iſt ein poſitives Beſtreben, und folglich giebt es allerdings eine Trägheitskraft der lebenden Weſen, aber nicht der Materie. Denn die lebenden Weſen haben eine Vorſtellung von einem andern Zuſtande, den ſie verabſcheuen, und gegen den ſie folglich ihre Kraft anſtrengen, oder eine Trägheitskraft beweiſen (N. 121.).

Transſcendent,

ſ. Ueberſchwenglich.

Transſcendental,

transſcendentalis, *tranſcendental.* Dieſer Ausdruck, der ſchon bei den alten Logikern von einem Begriff gebraucht wurde, der von jeder Kategorie gilt, und alſo noch über die Kategorien hinaus geht (*transſcendit*), z. B. Ding, Sache u. ſ. w. iſt von K. feſtgeſetzt worden, um diejenige Erkenntniſs damit zu bezeichen, welche die

Möglichkeit und den Gebrauch der Erkenntniſs *a priori* betrifft (C. 80.) ſ. Erkenntniſs, transſcendentale. So iſt die Erkenntniſs, daſs der Raum mit allen geometriſchen Beſtimmungen deſſelben gar nicht empiriſchen Urſprungs iſt, und die Möglichkeit, wie er ſich gleichwohl *a priori* auf Gegenſtände der Erfahrung beziehen kann, transſcendental; ſo heiſst auch der Gebrauch des Raums von Gegenſtänden überhaupt (d. i. ohne darauf zu ſehen, ob ſie Erſcheinungen oder Dinge an ſich ſind, z. B. von Gott und dem menſchlichen Geiſte, als Weſen, die ſich irgendwo befinden ſollen) transſcendental, ſ. Gebrauch, transſcendentaler u. Ding.

2. Transſcendentale Aeſthetik, ſ. Aeſthetik, 3. ff.

3. Transſcendentale Bejahung, ſ. Ding u. Realität.

4. Transſcendentaler Beweis, ſ. Beweis, transſcendentaler.

5. Transſcendentale Critik, ſ. Critik der reinen Vernunft.

6. Transſcendentale Einbildungskraft, ſ. Einheit, ſynthetiſche u. Einbildungskraft, 3. ff.

7. Transſcendentale Einheit, ſ. Realität, 3.

8. Transſcendentale Elementarlehre, ſ. Elementarlehre, 4. u. transſcendentale Methodenlehre.

9. Transſcendentale Erkenntniſs, ſ. Erkenntniſs, transſcendentale.

10. Transſcendentale Erörterung, ſ. Expoſition, 3. u. 9. ff.

11. Transſcendentale Expoſition, ſ. Expoſition, 3. u. 9. ff.

12. Transſcendentaler Gebrauch, ſ. Transſcendental, 1., Begriff, 22. a. u. Gebrauch, transſcendentaler.

13. Transſcendentaler Gegenſtand, ſ. Gebrauch, transſcendentaler.

14. Transſcendentale Hypotheſe, ſ. Diſciplin, 17. ff.

15. Transſcendentale Idealität, ſ. Idealität.

16. Transſcendentaler Inhalt, ſ. Einheit, 14.

17. Transſcendentale Logik, ſ. Logik, 2. ff. Sie iſt die Wiſſenſchaft, welche die Principien des reinen Denkens enthält (C. 36.). S. inſonderheit Logik, 4.

18. Transſcendentale Methodenlehre, *methodologia transſcendentalis.* Die Beſtimmung der formalen Bedingungen eines vollſtändigen Syſtems der reinen Vernunft (C. 735. f.). Man kann nehmlich entweder die Materialien zu einem vollſtändigen Gebäude überſchlagen und beſtimmen, wie hoch, feſt u. ſ. w. das Gebäude aus ſolchen Materialien werden könne. Dieſes geſchieht in Anſehung des Gebäudes der durch reine Vernunft möglichen Philoſophie in der transſcendentalen Elementarlehre. Oder man kann den Plan entwerfen, nach welchem jene Materialien verarbeitet werden müſſen. Dieſes geſchiehet nun in Anſehung der Philoſophie der reinen Vernunft in der transſcendentalen Methodenlehre (C. 735. M. I, 851.). S. auch Critik der reinen Vernunft, 7. Sie beſteht aber aus vier Stücken, nehmlich aus

a) der Diſciplin der reinen Vernunft, ſ. Diſciplin;

b) dem Kanon der reinen Vernunft, ſ. Kanon;

c) der Architectonik der reinen Vernunft, ſ. Architectonik; und

d) der Geſchichte der reinen Vernunft, ſ. Metaphyſik, 13. ff. (M. I, 852. C. 735. f.)

19. Transſcendentalphiloſophie, *ontologia*, *philoſophia transſcendentalis*, *ontologie*, *philoſophie transcendentale*, ſ. Critik der reinen Vernunft, 4. ff. Die allgemeine Aufgabe der Transſcendentalphiloſophie iſt: wie ſind ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich, und die ganze Wiſſenſchaft iſt nichts anders, als die vollſtändige Auflöſung dieſer Aufgabe, nur in ſyſtematiſcher Ordnung und Ausführlichkeit; ſo zeigt die transſcendentale Aeſthetik, ein Theil der Transſcendentalphiloſophie, daſs ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich ſind durch reine Anſchauungen *a priori*, Raum und Zeit (M. I, 80. C. 73.). S. Satz, 14. u. Encyclopädie, 13. Dieſe Wiſſenſchaft geht nothwendig vor aller Metaphyſik vorher. Man hat bis jetzt noch kein ausführliches Syſtem der Transſcendentalphiloſophie, das dieſen Namen verdiente (Pr. 46.). Kant hat in der Critik der reinen Vernunft die Materialien und den ganzen Plan zu einer Transſcendentalphiloſophie aus Principien angegebeu und entworfen und nach ſynthetiſcher Methode behandelt; in den Prolegomenen hingegen hat er dieſes nach analytiſcher Methode geleiſtet (Pr. 46.). Das vornehmſte Augenmerk bei dieſer Wiſſenſchaft iſt, daſs in derſelben die Erkenntniſs *a priori* völlig rein, d. i. gar nichts Empiriſches in ihren Begriffen enthalten ſeyn muſs. So gehören z. B. die oberſten

Grundſätze der Moralität und die Grundbegriffe derſelben nicht in die Transſcendentalphiloſophie, weil im Begriff der Pflicht der Begriff von Ueberwindung der der Sittlichkeit entgegenſtehenden Neigungen (alſo von etwas Empiriſchem) vorkömmt. Die Transſcendentalphiloſophie iſt alſo eine Weltweisheit der reinen, bloſs ſpeculativen, Vernunft (C. 29.). Denn alles Praktiſche, ſo fern es Triebfedern enthält, bezieht ſich auf Gefühle, welche zu den empiriſchen Erkenntniſsquellen gehören (C. 28. f. M. I, 32.). Die Eintheilung der Transſcendentalphiloſophie iſt wie die der Critik der reinen Vernunft, ſ. Critik der reinen Vernunft, 7. f. (M. I, 33, C. 29. f.).

20. Transſcendentale Pſychologie, ſ. Pſychologie, 3.

21. Transſcendentale Reflexion, ſ. Reflexion.

22. Transſcendentaler Schein, ſ. Schein, 6.

23. Transſcendentale Topik, ſ. Topik.

24. Transſcendentale Urtheilskraft, ſ. Urtheilskraft.

25. Transſcendentale Verneinung, ſ. Ding, 2. β. u. Verneinung.

26. Transſcendentale Wahrheit, ſ. Wahrheit.

Traum,

ἐνυπνιον, *ſomnium*, *ſonge*. Man bemerkt allemal, wenn man die Einbildungskraft, als Phantaſie, oder Nachbildungsvermögen, nicht zügelt,

dafs fie alsdann, bisweilen fehr ungelegen, mit einem fpielt. Wenn nicht die Lebhaftigkeit der finnlichen Eindrücke im Wachen es hinderte, fo würden die Bilder der Phantafie noch lebhafter und häufiger feyn, und wir würden z. B. noch lange nachher in dem Sturm auf der See zu feyn glauben, den wir einmal erlebt haben, oder die Bilder auch im Wachen haben, die wir kurz vorher im Schlafe gehabt haben. Diefes gefchieht auch zuweilen wirklich, wie man davon Beifpiele findet, z. B. in Moriz Magaz. z. Erfahrungsfeelenkunde 1. B. 1. St. S. 53. ff. Diefes Spiel der Phantafie mit dem Menfchen, es gefchehe nun im Schlafe oder im Wachen, nennt man einen Traum.

2. Die Geftalten, welche man im Traume fieht, find Dichtungen der Phantafie. Weil nun diefe Dichtungen unwillkührlich find, indem dabei der Verftand nicht willkührlich mitwirkt, fo heifsen fie nach ihrer Quelle auch Phantafien. Diefe Phantafien hat der Menfch auch im Wachen, vornehmlich wenn er fich in einem krankhaften Zuftande befindet; fie find dann oft folche Bilder, dergleichen in der Erfahrung nicht vorkommen, und die daher auch Traumbilder eines Wachenden (*velut aegri fomnia vanae — finguntur fpecies*) genannt werden (A. 80.). Die Hypochondriften haben z. B. folche Traumbilder. So bildete fich ein Hypochondrift einft ein, feine Beine wären von Glas; ein anderer, er fei durch eine Kalteschale vergiftet worden (Moriz, a. a. O. 4. B. 3. St. S. 21.). Die Phantafien des Fieberkranken, des Wahnfinnigen, u. f. w. find nichts als unwillkührliche Träume, welche fie bei offenen Sinnen haben, weil der Verftand die Phantafie nicht zügeln kann. Man nennt aber diejenigen, die auf diefe Art im Wachen unwillkührlich träumen, beffer Phantaften.

3. Der Traum, wenn dabei auf den Unter-

ſchied des Schlafens und Wachens gar nicht geſehen wird, iſt der Wahrheit der Erfahrung entgegengeſetzt. Unſere Phantaſie ſchwärmt nehmlich, wenn ſie ſich ohne unſern Verſtand und wider unſern Willen Bilder wählt, die ſo oder doch in dem Zuſammenhange in der Erfahrung gar nicht vorkommen. Nun kann man einen ſolchen Traum objectiv betrachten (*ſomnium objective ſumtum*), wie die Scholaſtiker ſich ausdrücken, inſofern nehmlich dem Träumenden gewiſſe Bilder erſcheinen, deren Gegenſtände nicht exiſtiren; oder man kann ihn ſubjectiv betrachten (*ſomnium ſubjective ſumtum*), inſofern nehmlich dieſe Bilder in dem innern Sinn des Träumenden wirklich exiſtiren. In der erſtern Beziehung ſind die Traumbilder unter einander nicht nach den Verſtandesgeſetzen verknüpft, es geſchieht z. B. im Traum etwas Widerſprechendes, ohne wirkende Urſachen, u. ſ. w.; in der letztern Beziehung aber erfolgen alle dieſe Träume dennoch nach Verſtandesgeſetzen, und es ſind z. B. wirkende Urſachen vorhanden, die da machen, daſs gerade dieſe und keine andern Phantaſien im innern Sinne des Träumenden ſind. Der Traum iſt alſo in der erſtern Bedeutung der Wahrheit in der Erfahrung entgegengeſetzt, d. h. der Traum kann nicht als etwas in den äuſsern Sinnen Befindliches, und nach den Geſetzen der Erfahrung Verbundenes, alſo für alle Wahrnehmenden Gültiges betrachtet werden, ſondern er iſt gerade das Gegentheil davon (*Wolfii Ontologia*, §. 493.) (Pr. 209. *).

4. Ariſtoteles ſagt irgendwo: Wenn wir wachen, ſo haben wir eine gemeinſchaftliche Welt, träumen wir aber, ſo hat ein Jeder ſeine eigene. Kant ſagt: man ſollte dieſen Satz wohl umkehren und ſagen können: wenn von verſchiedenen Menſchen ein jeglicher ſeine eigene Welt hat, ſo iſt zu vermuthen, daſs ſie träumen. Wenn wir alſo

die metaphysischen Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten betrachten, z. B. die sie mit Wolf aus wenig Bauzeug der Erfahrnng, aber mehr erschlichenen Begriffen gezimmert, die sie mit Crusius durch die magische Kraft einiger Sprüche vom Denklichen und Undenklichen aus nichts hervorgebracht, oder die mit Fichte, Schelling, Schelver, Stephens u. s. w. die Erfahrungswelt *a priori* construiren: so müssen diese Herrn, bei dem Widerspruch, in welchem die Visionen des einen mit denen des andern und aller übrigen Menschen stehen, nothwendig träumen. Man kann diejenigen, die sich in solche metaphysische Träume verlieren, Träumer der Vernunft nennen (S. II, 425. f.).

5. Mit den Träumern der Vernunft stehen die Träumer der Empfindung in gewisser Verwandtschaft, das sind diejenigen, welche ganz andere Empfindungen haben, als andere Menschen. Unter dieselben werden gemeiniglich diejenigen gezählt, welche bisweilen mit Geistern zu thun haben, weil sie etwas sehen, was kein andrer gesunder Mensch sieht, so gute Sinne er auch haben mag. Es ist auch die Benennung der Träumereien, — zu welchen Schwedenborgs abentheuerliche und seltsame Einbildungen zum Beispiel dienen, die aber hier aus Mangel an Raum nicht erzählt werden können (S. II, 465 u. 467) — wenn man voraussetzt, dass jene Erscheinungen der Träumereien der Vernunft sowohl als der Empfindung auf blosse Hirngespinnste hinauslaufen, in so fern passend, als diese so gut als die Träumereien im Schlafe selbst ausgeheckte Bilder sind, die gleichwohl, als wären sie wahre Gegenstände der äussern Sinne, täuschen; darum sind aber doch beide Arten der Täuschungen (durch Träume im Wachen und im Schlafen) sich einander in ihrer Entstehungsart nicht ähnlich genug, als dass die Quelle der einen auch zur Erklärung der andern zureichend seyn sollte (S. II, 426. f.).

6. Derjenige, der im Wachen sich in Erdichtungen und Chimären, welche seine stets fruchtbare Einbildungskraft ausheckt, dermaßsen vertieft, daſs er auf die Empfindung der Sinne wenig Acht hat, die ihm jetzt am meisten angelegen sind, wird mit Recht ein wachender Träumer genannt. Denn es dürfen nur die Empfindungen der Sinne noch etwas mehr in ihrer Stärke nachlassen, so wird er schlafen und die vorigen Chimären werden wahre Träume seyn. Die Ursache, weswegen sie nicht schon im Wachen wahre Träume sind, ist diese, weil er sie zu dieser Zeit als in sich, andre Gegenstände aber, die er empfindet, als außser sich vorstellt, folglich jene zu Wirkungen seiner eigenen Thätigkeit (Spontaneität) zählt, und dabei etwas Willkührliches ist. Im Schlafe aber bleiben bloſs diese selbstgedichteten Vorstellungen übrig, und müssen den Träumenden, so lange er schläft, betrügen, weil er keine äußsern Vorstellungen hat, mit denen er jene inneren Dichtungen der Phantasie vergleichen kann (S. II, 427. f.).

7. Vom Traum im Schlaf sehe man übrigens den Art. Schlaf, 7.

8. Die Geisterseher sind demnach nicht bloſs dem Grade, sondern der Art nach (specifisch) gänzlich von den wachenden willkührlichen Träumern unterschieden. Denn die Geisterseher versetzen das Blendwerk ihrer Einbildungskraft in ein ganz andres Verhältniſs, nehmlich außser sich, d. i. in einen Ort und unter die Gegenstände, die sich ihren wirklichen Empfindungen durch äußsere Sinne darbieten, gerade wie in der Fieberphantasie. Daſs aber dergleichen in der Fieberphantasie auch geschieht, erklärt das Phänomen nicht. Es wird damit die Frage nicht beantwortet: wie ist dieser Betrug möglich? (S. II, 428. f.).

9. Der Ort eines äuſsern Gegenſtandes iſt eine nothwendige Bedingung der Empfindung deſſelben; denn ſonſt könnten wir uns ihn nicht als auſser uns vorſtellen. K. iſt es nun ſehr wahrſcheinlich: daſs unſere Seele den empfundenen Gegenſtand in ihrer Vorſtellung dahin verſetze, wo die verſchiedenen Richtungslinien des Eindrucks, die derſelbe gemacht hat, wenn ſie fortgezogen werden, zuſammenſtoſsen. Daher ſieht man einen ſtrahlenden Punct an demjenigen Ort, wo die von dem Auge in der Richtung des Einfalls der Lichtſtrahlen zurückgezogenen Linien ſich ſchneiden. Dieſer Punct, welchen man den Sehepunct nennt, iſt zwar in der Wirkung der Zerſtreuungspunct, aber in der Vorſtellung der Sammlungspunct der Directionslinien, nach welchen die Empfindung eingedrückt wird (*focus imaginarius*). So beſtimmt man ſelbſt durch ein einziges Auge einem ſichtbaren Gegenſtande den Ort gerade da, wo die aus einem Puncte des Gegenſtandes ausfließsenden Strahlen ſich ſchneiden, ehe ſie ins Auge fallen (S. II, 429.).

10. Bei den Eindrücken des Schalles wird jener Sammlungspunct (*focus imaginarius*) ebenfalls dahin geſetzt, wo die geraden Linien des in Bewegung geſetzten Nervengebäudes im Gehirne äuſserlich fortgezogen zuſammenſtoſsen. So bemerkt man die Gegend und Weite eines ſchallenden Gegenſtandes einigermaſsen, wenn der Schall gleich leiſe und hinter uns iſt, obſchon die vom ſchallenden Gegenſtande aus gezogenen Linien nicht die Oeffnung des Ohrs treffen, ſondern auf andre Stellen des Haupts fallen. Daſſelbe kann auch von den übrigen drei äuſsern Sinnen geſagt werden (S. II, 430. f.).

11. Wenn man dieſes nun auf die Bilder der Einbildungskraft anwendet, ſo kann man dabei dasjenige, was Descartes annahm und die mei-

ſten Philoſophen nach ihm billigten, zum Grunde legen. Nehmlich, alle Vorſtellungen der Einbildungskraft mögen vielleicht zugleich mit gewiſſen Bewegungen in dem Nervengewebe oder Nervengeiſte des Gehirns begleitet ſeyn, welche man materielle Vorſtellungen (*ideas materiales*) nennt, d. i. mit der Erſchütterung oder Bebung des feinen Elements, welches von den Nerven abgeſondert wird, und die derjenigen Bewegung ähnlich iſt, welche wir durch die Empfindungen der äuſsern Sinne empfinden. Es werde nun K. Folgendes eingeräumt. Der vornehmſte Unterſchied der Nervenbewegung in den Phantaſien von der in der Empfindung ſoll darin beſtehen, daſs die Richtungslinien (Directionslinien) der Bewegung bei jenen ſich innerhalb und bei dieſer auſserhalb dem Gehirn ſchneiden. Nun wird jener Sammlungspunct der Directionslinien (*focus imaginarius*), in welchem das Object vorgeſtellt wird, bei den klaren Empfindungen im Wachen auſser mir, der von den Phantaſien aber, die ich zu der Zeit etwa habe, in mir geſetzt. Folglich kann es, ſo lange ich wache, nicht fehlen, daſs ich die Einbildungen als meine eigenen Hirngeſpinnſte von dem Eindruck durch die Sinne unterſcheide (S. II, 431. f.).

12. Dieſes eingeräumt, kann man über diejenige Art von Stöhrung des Gemüths, die man den Wahnſinn und im höhern Grade die Verrükkung nennt, etwas begreifliches zur Urſache anführen. Das Eigenthümliche dieſer Krankheit beſtehet nehmlich darin, daſs der verworrene Menſch ſeine Einbildung für wirkliche äuſsere Gegenſtände anſieht, die ihm gegenwärtig ſind, und ſie alſo auſser ſich hinaus in den Raum ſetzt (S. II, 432.).

13. Geſetzt alſo, daſs durch irgend einen Zufall oder eine Krankheit gewiſſe Organe des Gehirns ſo verzogen und aus ihrem gehörigen Gleich-

gewicht gebracht ſeyn, daſs die Bewegung der mit einigen Phantaſien harmoniſch bebenden Nerven nach ſich auſserhalb dem Gehirn durchkreuzenden Richtungslinien geſchieht, ſo iſt der Sammlungspunct dieſer Richtungslinien (*focus imaginarius*) auſserhalb dem denkenden Subject geſetzt. Das Bild, welches ein Werk der bloſsen Einbildungskraft iſt, wird dann als ein Gegenſtand vorgeſtellt, der den äuſsern Sinnen gegenwärtig iſt, und befindet ſich in der Einbildung des Wahnſinnigen nicht in ihm, ſondern auſser ihm im Raum. Die Beſtürzung über die vermeinte Erſcheinung einer Sache, die nach der natürlichen Ordnung nicht zugegen ſeyn ſollte, wird, obſchon auch anfangs ein ſolches Schattenbild der Phantaſie nur ſchwach wäre, bald die Aufmerkſamkeit rege machen, und der Scheinempfindung eine ſo groſse Lebhaftigkeit geben, die den betrognen Menſchen an der Wahrheit nicht zweifeln läſst. Dieſer Betrug kann einen jeden äuſsern Sinn betreffen, denn aus jeglichem haben wir copirte Bilder in der Phantaſie, und die Verrückung des Nervengewebes kann die Urſache werden, den Sammlungspunct der Directionslinien (*focum imaginarium*) dahin zu verſetzen, von wo der ſinnliche Eindruck eines körperlichen Gegenſtandes kommen würde, wenn er daſelbſt wirklich vorhanden wäre (S. II, 432. ff.).

14. Bei den gemeinen Erzählungen von Geiſtererſcheinungen findet man daher, daſs nur immer Einer (der Phantaſt) etwas geſehen hat oder daſs es nur ſeinem Geſicht vorgaukelte, dem Gefühl aber durchdringlich war. Wir können ſie daher wohl aus einer ſolchen Quelle ableiten. Der gangbare Begriff von geiſtigen Weſen iſt daher auch dieſer Täuſchung ſehr gemäſs, und verläugnet ſeinen Urſprung nicht. Die Eigenſchaft einer durchdringlichen Gegenwart im Raume ſoll nehmlich das weſentliche Merkmal dieſes

Begriffs ausmachen; auch ist es sehr wahrscheinlich, dass die Erziehungsbegriffe von Geistergestalten dem kranken Kopfe die Materialien zu den täuschenden Phantasien geben, und dass ein von allen solchen Vorurtheilen leeres Gehirn wohl nicht so leicht in einer Verkehrtheit Bilder von solcher Art aushecken würde. Auch sieht man daraus, dass der Unglückliche seine Blendwerke durch kein Vernünfteln heben könne, weil die Krankheit des Phantasten die Täuschung der Sinne betrifft. Denn die wahre oder scheinbare Empfindung durch die Sinne geht vor allem Urtheil des Verstandes vorher, und hat eine unmittelbare Evidenz, die alle andere Ueberredung weit übertrifft (S. II, 434. ff.).

15. Es ergiebt sich aus diesen Betrachtungen, dass man sehr unrecht hatte, die Geisterseher zuweilen zu verbrennen, man sollte sie bloss purgiren; denn ihre eingebildete Geistergemeinschaft ist Wahnsinn, und die Geisterseher sind nichts anders als Candidaten des Narrenhospitals. Der scharfsinnige Hudibras löset das Räthsel mit ihnen am besten so auf: wenn ein hypochondrischer Wind in den Eingeweiden tobet und abwärts geht, so wird daraus ein F..., steigt er aber aufwärts, so ist es eine Erscheinung oder eine heilige Eingebung (S. II, 435. f.).

16. Zum Beschluss dieses Artikels mache ich noch darauf aufmerksam, dass man bei dem transscendentalen Realismus, oder dem Lehrbegriff, dass die Gegenstände der Sinne Dinge an sich selbst sind, nicht mehr Erfahrung vom Traum unterscheiden kann, ja dass man diesen Lehrbegriff, den Kant schon den träumenden Idealismus nennt, sehr wohl analogisch einen Traum nennen kann. Jede Erfahrung muss eine für alle Wahrnehmende gültige Wahrnehmung enthalten; denn daran sehen wir eben, dass sie kein Traum,

ſondern wirkliche Erfahrung iſt; ſind nun die Gegenſtände der Erfahrung nicht unſere Vorſtellungen durch äuſsere Sinne, ſondern an ſich ſelbſt vorhanden, ſó ſind ſie auch nach eigenen Geſetzen verknüpft, die uns alsdann bloſs durch Wahrnehmung der einzelnen Wahrnehmenden bekannt werden, und folglich weder Nothwendigkeit noch Allgemeinheit haben, ſondern, ſamt der durch ſie bewirkten Verknüpfung, eben ſo zufällig ſind, als die Gegenſtände der Erfahrung ſelbſt. Da wir überdem, wenn wir die Gegenſtände der äuſsern Sinne für Dinge an ſich ſelbſt halten, das, was in den äuſsern Sinnen iſt, eben ſo auſser alle Sinne hinaus dichten, wie der Phantaſt das, was in dem innern Sinne iſt, in die äuſseren Sinne und den Raum hinaus träumt: ſo iſt dieſe transſcendentale Täuſchung, wenn man ſich durch ſie bethören läſst, mit Recht ein Traum zu nennen.

Kant. Anthropologie, §. 23. S. 80.

Deſſ. Prolegomena. S. 209.

Deſſ. Träume eines Geiſterſ., erläutert durch Träume der Metaphyſik, 3. Hauptſt.

Trieb,

Inſtinct, Naturtrieb, *ὁρμη*, *impetus*, *inſtinctus*, *inſtinct*. Wenn man das Wort Trieb in ſeinem weitläuftigſten Umfange nimmt, ſo begreift es alles bloſs Leidende im Begehrungsvermögen, ein mit Vorſtellungen verknüpftes Bemühen zu gewiſſen Handlungen, ohne daſs man einmal den Gegenſtand kennt oder Begriffe von ihm hat, kurz, die Wirkſamkeit der Kräfte durch Vorſtellungen, aber ohne alle Begriffe. Der Trieb iſt eine wirkliche Begierde, deren Gegenſtand aber der Begehrende nicht kennt. Er iſt folglich eine Begierde, die unbeſtimmt iſt in

Anſehung des Gegenſtandes. Ein Kind kennt noch nicht die Brüſte ſeiner Mutter und doch hat es einen Trieb zu ſaugen. Wenn beiderlei Geſchlechter zur Mannbarkeit gelangen, ſo haben ſie einen Trieb ſich zu vereinigen, Es iſt ein blinder Antrieb, wobei man nichts erkennt. Man kann den Eltern eine gewiſſe natürliche Liebe zu den Kindern beilegen. Dieſer Trieb wirkt ſchon zum voraus, ehe die Kinder noch da ſind. Eine kranke oder eine ſchwangere Perſon hat oft einen Trieb zu einer gewiſſen Speiſe, kann ſie aber nicht angeben, man muſs ihr Speiſen hernennen, bis ſie darauf kommt. S. Hang, 1. (Manuſcrpt. A. 233.) Man kann auch ſagen: der Trieb iſt die innere Nöthigung des Begehrungsvermögens zur Beſitznehmung eines Gegenſtandes, ehe man noch einmal eine Vorſtellung von ihm hat und ihn kennt (A. 226.).

2. Der Trieb in dieſer Bedeutung iſt das, was Reimarus (Allgemeine Betrachtung über die Triebe der Thiere, hauptſächlich über ihre Kunſttriebe, — vorgeſtellet von Herm. Sam. Reimarus, Prof. in Hamburg und Mitgl. der kaiſerl. Akademie in St. Petersb. 3te Ausgabe, Hamburg, 1773. 8. 1 Cap. §. 2. S. 2.) willkührliche Triebe nennt. Er nimmt nehmlich das Wort Trieb in einer noch umfaſſendern Bedeutung und verſteht darunter: alles natürliche Bemühen zu gewiſſen Handlungen, und rechnet dazu, nebſt den willkührlichen Trieben, auch, unter dem Namen der mechaniſchen Triebe, die Wirkſamkeit des lebenden Cörpers, in ſo fern ſie ohne Vorſtellung und Willkühr iſt, z. B. das Schlagen des Herzens; imgleichen unter dem Namen der Vorſtellungstriebe, das Bemühen der Seele, ſich der Dinge nach dem gegenwärtigen oder vergangenen Zuſtande ihres Cörpers bewuſst zu werden, z. B. das Bemühen zu ſehen, die Sinne zu gebrauchen und

ſich die Dinge nach der Art des ſinnlichen Eindrucks vorzuſtellen.

3. Die Vorſtellungen, die mit den Trieben verknüpft ſind, ſind dunkel, und mit Empfindungen, auch dem Gefühl der Luſt oder Unluſt verbunden. So geben die Empfindungen von Hunger und Durſt einen Trieb zum Eſſen und Trinken; die Kinder haben einen Trieb zum Sprechen und zum Gehen; Erwachſene oft einen Trieb zum Singen oder zur Mahlerei. Von den Trieben und der ihnen angemeſſenen Einrichtung der Organe rührt es her, daſs ein Gegenſtand dem Thiere Luſt oder Unluſt macht. Der Gegenſtand, der dem Thiere ſeinem Triebe gemäſs Luſt macht, heiſst ein Bedürfniſs zur Befriedigung ſeines Triebes, und iſt ihm daher nützlich; der Gegenſtand hingegen, der ihm Unluſt macht, iſt ihm ſchädlich. Wird nun der Trieb öfters durch den Gegenſtand befriedigt, ſo wird das Regeſeyn des Triebes zur Gewohnheit oder habituell und heiſst dann Neigung, das gewohnte Regeſeyn der Unluſt an einem Gegenſtande aus einem Triebe heiſst Abneigung, ſ. Neigung. So kehrt ein Pferd gern in die alte Herberge ein, und der Hund verkriecht ſich vor dem aufgehobenen Stocke, jenes aus Neigung, dieſer aus Abneigung (Reimarus, a. a. O. 3. Cap. §. 32. ff. S. 51. ff. A. 203.) Die Neigung und Abneigung ſind auf einen Gegenſtand beſtimmt. Sie können alſo nicht angebohren ſeyn, weil die Erkenntniſs nicht angebohren iſt. So bald unſer Trieb zur Neigung wird, ſo iſt er zum Object beſtimmt. Die Neigung iſt entweder formal oder material. Die erſtere iſt diejenige, die bloſs auf die Form unſerer Glückſeligkeit gehet; die zweite diejenige, die auf die Materie, das, was zu unſrer Glückſeligkeit dient oder unſere Neigung befriedigt, geht.

4. Man kann die Triebe in natürliche und

abartende eintheilen. Natürliche Triebe ſind ſolche, welche, vermöge der Natur jeder Thierart, von ſelbſt, in der vollen Freiheit der Thiere, ſtets auf einerlei Weiſe wirkſam ſind. Die abartenden Triebe aber ſind ſolche, welche von der natürlichen Art zu handeln, auſserordentlicher Umſtände oder eines gewiſſen Zwanges wegen, abweichen, ſo daſs ſie, theils ſchwächer und faſt unwirkſam, theils auf eine andere Weiſe beſtimmt werden; wovon die Möglichkeit in dem natürlichen Triebe ihren Grund hat. So ändert die Erziehung und Wartung der Thiere ihre natürlichen Triebe ab. Es iſt ein natürlicher Trieb der in Freiheit lebenden Thiere, daſs ſie ſich bloſs mit ihres Gleichen paaren; die Zähmung aber kann veranlaſſen, daſs dieſer Trieb ſo abartet, daſs ſie ihre Brunſt auch an einer fremden Thierart zu kühlen ſuchen. Der natürliche Trieb reizet jeden Vogel einer Art zu einem gewiſſen Laute oder Geſang; in der Gefangenſchaft artet dieſer Trieb ſo ab, daſs er auch einen andern Geſang lernt. Der natürliche Trieb der Raubvögel führt ſie zur Jagd auf eigene Speiſe; aber ſie laſſen ſich zum Theil auch zur Jagd für die Menſchen ziehen. Alle Abrichtung der Thiere durch die Menſchen iſt eine durch Kunſt bewirkte Abartung der thieriſchen Triebe, eine Frucht menſchlicher Erfindung, die gleichſam auf den wilden Stamm der thieriſchen Triebe gepfropft iſt (Reimarus a. a. O. §. 35. f. S. 57. ff.).

5. Man kann aber zuvörderſt den allgemeinen Grundtrieb aller Thiere betrachten, und ſodann die beſondern Triebe. Der Grundtrieb des Thiers geht darauf, ſich entweder in ſeinem Individuo, oder doch in ſeiner Art zu erhalten. Man kann daher dieſen allgemeinen Grundtrieb der Thiere die natürliche Selbſtliebe nennen. Die Stoiker nannten dieſe Selbſtliebe πρωτην ὁρμην (*primum impetum*, den erſten Trieb), πρω-

την οἰκειόν (*prima naturalia*, den ersten Naturtrieb), τα πρωτα κατα φυσιν (*principia naturalia*, *premières impressions de la nature*, den ersten Naturinstinct), auch nach Cicero *primum conatum* (das erste Bemühen), *primum appetitum*, *s. primam appetitionem* (die erste Begierde), *quod natura omnia animalia docuit* (was die Natur alle Thiere gelehret hat). Diogenes Laertius sagt von den Stoikern (*lib. VII. in Zenon.*): Sie sprechen, dafs ein Thier diesen ersten Trieb habe, sich zu erhalten;*) und Aulus Gellius (*lib. XII. c.* 5.): Die Natur aller Dinge, die uns erzeugt hat, legte ursprünglich in uns eine solche Liebe zu uns selbst, dafs uns nichts lieber ist und mehr am Herzen liegt, als wir selbst. Sie hat das zum Fundament der immerwährenden Erhaltung der Menschen gemacht, dafs ein Jeder von uns, so bald er gebohren ist, von den Dingen auf die Art afficirt wird, dafs er dabei die Empfindung hat, welche die alten Philosophen den ersten Naturinstinct**) nannten, dafs er nehmlich an allem dem Freude findet, was seinem Cörper zuträglich ist, und alles das, was demselben nachtheilig ist, verabscheuet. Ein jeder unter uns, sagt Seneca (*Epist.* 121.), weifs, dafs etwas sei, was seine Triebe rege macht; was das sei, weifs er nicht. Er weifs, dafs ein Bemühen (Streben, *conatum*) in ihm sei; was es sei, oder woher es sei, weifs er nicht. Eben so hat nun das Thier Liebe zu der Brut und zu den Jungen; eine Liebe, die wir nicht blofs bei den Thieren finden, welche lebendige Junge gebähren,

*) *Cic. de Finib. lib. III. c. V — VII.*; *lib. IV. c.* 10. u. 13. u. *lib. V. c.* 9.

**) S. auch *Grotius de Jur. Bell. et Pac. lib. I. c.* 2. §. 1. u. *Pufendorf de Jur. Nat. et Gent. lib. II. c.* 3. §. *XIV.*

ſondern auch bei den eierlegenden Thieren (Reimarus a. a. O. §. 37. ff. S. 60. ff.).

6. Aus dieſem allgemeinen Grundtriebe laſſen ſich alle beſondern Triebe der Thiere herleiten, wenn man die beſondern Beſtimmungen ihrer Lebensart und ihrer Umſtände dazu nimmt. Dieſe beſondern Triebe aber laſſen ſich wieder eintheilen in Affectentriebe und Kunſttriebe. Der erſtere iſt der Trieb zu gewiſſen Handlungen durch Affecten; der letztere der Trieb, der ſich durch nicht erlernte regelmäſsige Fertigkeiten in gewiſſen Handlungen zeigt. Affectentriebe ſind z. B. die Begierde nach beſtimmten Gegenſtänden, der Abſcheu vor andern u. ſ. w.; Kunſttriebe oder Kunſtinſtincte ſind z. B. das Bemühen der Motte, ſich ein Kleid zu weben; das Bemühen des Eremiten (Krebſes mit nacktem Hinterleibe), eine leere Schneckenſchaale zu finden, womit er ſeine bloſsen Theile ſchützen könne; der Trieb der Spinne, ihr Netz zu ſtricken; der Trieb des Ameiſenlöwen, ſich im Sande einen hohlen Trichter zu machen, u. ſ. w. (U. 409. Reimarus a. a. O. §. 43. ff. S. 70. ff.), ſ. Phyſikotheologie, 2.

Kant. Anthrop. §. 63. S. 203. — §. 70. S. 226. — §. 72. S. 233.

Deſſ. Krit. der Urtheilskr. II. Th. §. 85. S. 409.

Triebfeder,

elater animi, ſtimulus, reſſort de l'ame, ſ. Bewegungsvermögen, 5. Handlung, 4. Glaube, 3. Der Wille eines vernünftigen Weſens, auf das zugleich Naturtriebe Einfluſs haben, und es zum Begehren eines Objects bewegen, oder handelnd machen können, muſs nothwendig durch zweierlei zum Wollen beſtimmt werden, nehm-

lich durch einen objectiven, d. i. allgemeingültigen Beſtimmungsgrund, der nichts anders ſeyn kann, als das moraliſche Geſetz, welches die Handlung, welche geſchehen ſoll, objectiv als nothwendig vorſtellt, d. i. zur Pflicht macht; und dann auch durch einen ſubjectiven Beſtimmungsgrund, d. i. einen Grund, der gerade in dieſem Individuum verurſacht, daſs daſſelbe entweder dem objectiven Beſtimmungsgrund folgt, ſich von demſelben zur Handlung beſtimmen läſst, oder nicht, ja dieſem Beſtimmungsgrund wohl gerade entgegen handelt. Dieſer ſubjective, d. i. nur für dies Subject gültige Beſtimmungsgrund ſeines Willens heiſst eben die Triebfeder. Sie iſt das, was das ſinnliche Begehren entweder für oder gegen den objectiven Beſtimmungsgrund in Bewegung ſetzt, und kann daher in einem göttlichen Willen nicht ſtatt finden (P. 127.).

2. Soll eine Handlung dem Geiſte nach moraliſch gut ſeyn, ſo muſs der objective Beſtimmungsgrund zugleich der ſubjective, oder das moraliſche Geſetz ſelbſt die Triebfeder zur Handlung ſeyn, und folglich das moraliſche Geſetz ſelbſt ſich Einfluſs auf den Willen eines vernünftigen ſinnlichen Weſens, das eine moraliſche Natur hat, verſchaffen können. Denn wirkte eine andere Triebfeder als das moraliſche Geſetz, z. B. der Ehrtrieb, auf das handelnde Weſen: ſo könnte die dadurch hervorgebrachte Handlung zwar immer noch geſetzmäſsig ſeyn; allein da ſie doch nicht geſchehen wäre, um dem moraliſchen Geſetz zu gehorchen, ſondern um den Ehrtrieb zu befriedigen, ſo würde ſie doch nur dem Buchſtaben nach moraliſch gut ſeyn, d. i. mit dem Geſetz (zufällig) übereinſtimmen, aber ſie würde nicht dem Geiſte nach moraliſch gut, d. i. aus einer moraliſch guten Geſinnung entſprungen ſeyn. Wer alſo darin Moralität ſuchen wollte, daſs er geſetzmäſsig handelte, der würde, wenn doch bei ihm

andere Triebfedern, als das moralische Gesetz wirkten, blofs den Schein eines moralischguten Menschen annehmen; welches Bestreben Gleifsnerei heifst. Auch würde es ohne Bestand seyn; denn so bald die Triebfeder zu einer unmoralischen Handlung antreiben sollte, so würde, da die Gesinnung nicht moralischgut ist, auch die unmoralische Handlung geschehen. Darum ist es sogar bedenklich, neben dem moralischen Gesetz noch einige andere Triebfedern mitwirken zu lassen. Es mufs also, da hier von einer Wirkung des moralischen Gesetzes auf jedes Einzelnen Willen, unabhängig von dem Einflufs der Gegenstände der Erfahrung auf denselben, die Rede ist, auch *a priori* gezeigt werden, was das moralische Gesetz als Triebfeder nothwendig im Gemüth wirken mufs (P. 127. f. M. II, 268.).

3. Wenn der Wille durchs sittliche oder moralische Gesetz, welches die Handlung als Pflicht vorstellt, und ein blofs theoretisches Erkenntnifs der möglichen Bestimmung der Willkühr, d. i. praktischer Regeln ist, soll wirklich bestimmt, d. i. die Verbindlichkeit so zu handeln mit einem Bestimmungsgrunde der Willkühr überhaupt im Subjecte verbunden werden, so besteht das Wesentliche einer solchen Bestimmung darin, dafs er als freier Wille blofs durchs Gesetz bestimmt werde, und zwar mit Ueberwindung aller der sinnlichen Antriebe, die jenem Gesetz zuwider sind. So weit ist also die Wirkung des moralischen Gesetzes nur negativ, d. i. es hält den Einflufs anderer Triebfedern ab, und diese Wirkung kann *a priori* erkannt werden; denn könnte die Vorstellung des blofsen Gesetzes das nicht bewirken, so wäre keine dem Geiste nach sittlichgute Handlung möglich. Alle sinnlichen Antriebe sind nehmlich auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl, durch die Ueberwindung der sinnlichen Antriebe, ist selbst Gefühl.

Folglich können wir *a priori* einſehen, daſs das moraliſche Geſetz als Beſtimmungsgrund des Willens, oder Triebfeder im Gemüthe, ein Gefühl des Schmerzes wirken müſſe, weil es den ſinnlichen Antrieben Eintrag thut, die unſern Neigungen zum Grunde liegen. Alle Neigungen zuſammen machen die Selbſtſucht (*ſolipſismus*) aus, deren Befriedigung eigene Glückſeligkeit heiſst, ſ. Glückſeligkeit und Selbſtſüchtiger. Dieſe Selbſtſucht iſt die Selbſtliebe entweder eines über alles gehenden Wohlwollens gegen ſich ſelbſt (*philautia benevolentiae*), oder eines Wohlgefallens an ſich ſelbſt (*philautia complacentiae*), ſ. Selbſtliebe, 5. ff. Jene heiſst beſonders Eigenliebe, dieſe Eigendünkel, ſ. Eigenliebe und Eigendünkel. Die reine praktiſche oder moraliſch geſetzgebende Vernunft thut der Eigenliebe bloſs Abbruch, indem ſie ſolche auf die Bedingung der Einſtimmung mit dem moraliſchen Geſetze einſchränkt, da die Selbſtliebe alsdann die vernünftige genannt wird. Aber den Eigendünkel ſchlägt die reine praktiſche Vernunft gar nieder; denn die erſte Bedingung alles Werths einer Perſon iſt die Uebereinſtimmung ihrer Geſinnung mit dem moraliſchen Geſetz. Beruht nun unſere Selbſtſchätzung nicht auf der Sittlichkeit, ſo iſt ſie bloſs die Folge eines ſinnlichen Antriebs, der alſo das moraliſche Geſetz Abbruch thut. Alſo ſchlägt das moraliſche Geſetz den Eigendünkel nieder, wenn es als Triebfeder wirkt. Dadurch wird es aber zugleich ein Gegenſtand der gröſsten Achtung, mithin auch der Grund eines poſitiven Gefühls, das nicht empiriſchen Urſprungs iſt. Alſo iſt Achtung fürs moraliſche Geſetz ein Gefühl, welches durch einen intellectuellen Grund gewirkt und völlig *a priori* erkannt wird (P. 128. ff. M. II, 269. K. XIII. f.).

4. Man findet im Art. Gutes: daſs alles,

was ſich dem Willen zum Wollen darbietet, ehe das Geſetz darüber entſchieden hat, ob es geboten, verboten oder erlaubt iſt, den Willen nicht zum Wollen beſtimmen darf. Nur das Geſetz allein ſoll den Willen beſtimmen, und was dieſes dem Willen zum Wollen darbietet, heiſst eben das Gute an ſich oder das Unbedingtgute. Dieſes iſt die oberſte Bedingung der moraliſch geſetzgebenden Vernunft, oder nur das darf der Wille wollen, was durchs Geſetz zum Gegenſtande des Wollens beſtimmt wird. Ob nun etwas ein ſolcher Gegenſtand ſei, das ergiebt ſich wieder daraus, daſs die Maxime, nach welcher er gewollt wird, zu einem allgemeinen Geſetze tauglich iſt. Nun finden wir aber unſere Natur, als ſinnlicher Weſen, ſo beſchaffen, daſs die Materie des Begehrungsvermögens (die Gegenſtände der ſinnlichen Antriebe, es ſei der Hoffnung oder der Furcht) ſich zuerſt aufdringt, ſ. Pathologiſch, 2. Wer nun durch dieſe Materie des Begehrungsvermögens ſich zum Wollen beſtimmen läſst, der handelt aus bloſser Eigenliebe, welche als geſetzgebendes Princip auch wohl Eigendünkel heiſsen kann. Nun ſchlieſst das moraliſche Geſetz den Einfluſs der Eigenliebe auf den Willen gänzlich aus, verwandelt ſie in vernünftige Selbſtliebe, und ſchlägt den Eigendünkel nieder, oder thut ihm unendlichen Abbruch. Was aber unſerm Eigendünkel in unſerm eigenen Urtheil Abbruch thut, das demüthigt, d. i. ſtimmt unſre Meinung von unſerm Werth herab. Alſo demüthigt das moraliſche Geſetz unvermeidlich jeden Menſchen, indem dieſer mit demſelben den ſinnlichen Hang ſeiner Natur vergleicht. Was uns aber als Beſtimmungsgrund unſers Willens in unſerm Selbſtbewuſstſeyn demüthigt, d. i. unſern Willen gegen unſre Selbſtſucht beſtimmt, muſs Achtung für ſich erwecken. Alſo iſt das moraliſche Geſetz auch ſubjectiv ein Grund der Achtung, d. i. jeder Einzelne ſieht ſich genöthigt, es als etwas zu betrach-

ten, dem er an Werth weit nachstehe. Folglich sehen wir *a priori* ein, dass die Vorstellung des moralischen Gesetzes auf unser Gefühl wirken und eine sittliche Triebfeder unsers Willens seyn muss (P. 130. ff. M. II, 270.).

5. Die negative Wirkung des moralischen Gesetzes aufs Gefühl der Unannehmlichkeit ist, so wie aller Einfluss auf dasselbe, pathologisch, s. Pathologisch. Allein die Ursache, welche hier wirkt, ist intelligibel, diese ist nehmlich das Subject der reinen praktischen Vernunft, durchs Bewusstseyn des moralischen Gesetzes; denn dieses ist ein Gesetz des freien Willens, welches dem Gesetz der Causalität in der Erfahrung, das ein Gesetz der physischen Nothwendigkeit ist, gerade entgegengesetzt ist. Daher kann der freie Wille, welcher hier wirkt, keine Erscheinung seyn, wir können ihn nicht wahrnehmen, und würden gar nichts von ihm wissen, wenn nicht das Bewusstseyn des moralischen Gesetzes in uns wäre, welches ohne einen freien Willen gar nicht möglich ist. Dieses Gefühl eines vernünftigen von Neigungen afficirten Subjects heisst zwar in Beziehung auf dieses sinnliche Subject Demüthigung oder intellectuelle Verachtung, aber in Beziehung auf den positiven Grund derselben oder das Gesetz zugleich Achtung für dasselbe, welches eigentlich nur ein im Urtheil der Vernunft liegendes Analogon eines Gefühls ist. Dasselbe heisst aber Gefühl, weil es Gefühlen entgegen wirkt. Diese negative und positive Wirkung der Vorstellung des moralischen Gesetzes auf das sinnliche Subject, die Demüthigung desselben und die Achtung desselben fürs moralische Gesetz, so wie auch die Fähigkeit zu diesen Gefühlen, heisst das moralische Gefühl, s. auch Achtung (P. 133. M. II, 271.).

6. Das moralische Gesetz ist ein formaler

Bestimmungsgrund zu der Handlung, d. i. es bestimmt den Willen dadurch, dafs die Maxime, nach welcher gehandelt werden soll, die Form eines Gesetzes, Allgemeinheit und Nothwendigkeit, annehmen kann, welches blofs in der moralischgesetzgebenden Beschaffenheit unsrer Vernunft liegt. Das moralische Gesetz ist aber auch ein materialer Bestimmungsgrund zu der Handlung, d. i. es bestimmt den Willen auch dadurch, dafs es ihm einen Gegenstand des Wollens unter dem Namen des Moralischguten darbietet, und einen Gegenstand zu verabscheuen und nicht zu wollen, unter dem Namen des Moralischbösen, gebietet. In beiderlei Rücksicht ist es ein objectiver Bestimmungsgrund zur Handlung, d. i. ein solcher, der für alle moralische sinnliche Wesen gültig seyn soll. Allein es ist auch ein subjectiver Bestimmungsgrund zur Handlung, d. i. ein solcher, der auch wirklich auf jeden einzelnen Menschen wirken kann, d. h. es ist Triebfeder zu der Handlung, indem es auf die Sittlichkeit des Subjects Einflufs hat, und ein Analogon von Gefühl bewirkt, welches den Einflufs des Gesetzes auf den Willen befördert. Hier geht kein Gefühl im Subject vorher, das auf Moralität gestimmt wäre, so dafs der Mensch blofs den sinnlichen, etwa angenehmen Eindruck des moralischen Gesetzes bekäme, und dadurch zur gesetzlichen Handlung geneigt gemacht würde. Denn das ist unmöglich, weil alles Gefühl sinnlich ist; die Triebfeder der sittlichen Gesinnung aber mufs von aller sinnlichen Bedingung frei seyn, weil sonst das Subject nicht frei handeln würde. Die Achtung für das Gesetz mufs also nicht pathologisch, sondern praktisch gewirkt heissen; indem dadurch blofs das Hindernifs der reinen praktischen Vernunft vermindert, und die Vorstellung des Vorzugs ihres objectiven Gesetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit im Urtheile der Vernunft hervorgebracht wird. Und so ist die Ach-

tung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist eigentlich die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet. Es ist die Sittlichkeit selbst, die gleich einer Triebfeder das Gefühl einschränkt, und dadurch dem sinnlich afficirten Subject Schmerz verursacht, aber dem moralischen Gesetz Einfluss (Ansehen) verschafft. Hierbei ist nun zu bemerken: dass, da die Achtung fürs Gesetz eine Wirkung auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens ist, sie einem von aller Sinnlichkeit freien Wesen (Gott) nicht beigelegt werden könne (P. 133. ff. M. II, 272.).

7. Das moralische Gefühl ist also lediglich durch Vernunft bewirkt, es ist nicht eine eigene, besondere Fähigkeit, sondern wird nur durch die, uns übrigens unbegreifliche Einwirkung der moralischgesetzgebenden Vernunft auf das Gefühl möglich. Dieses moralische Gefühl dient auch gar nicht zur Beurtheilung der Handlungen, sondern bloss zur Triebfeder. Mit welchem Namen könnte man aber dieses sonderbare Gefühl, welches mit keinem pathologischen in Vergleichung gezogen werden kann, schicklicher belegen? (P. 135. M. II, 273.)

8. Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen, s. Achtung, 7. Die scherzhafte Laune, der Muth und die Stärke eines Menschen können mir die Empfindungen der Liebe, Furcht und Bewunderung einflösen, es fehlt aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn. Fontenelle sagt: vor einem Vornehmen bücke ich mich (hab' ich äussere Achtung), aber mein Geist bückt sich nicht (hab' ich darum noch keine innere Achtung). Man kann hinzusetzen: vor einem bürgerlichgemeinen, aber rechtschaffenen Mann bückt sich mein Geist, ich mag wollen oder nicht. S. Achtung, 7. Ich mag mir sogar bewusst seyn, dass ich eben

fo rechtfchaffen bin, und die Achtung bleibt doch. S. Achtung, 7. Das Beifpiel von Perfonen kann uns allein das moralifche Gefetz vorhalten (M. II, 274. P. 135.).

9. Die Achtung ift fo wenig ein Gefühl der Luft, dafs man fich ihr in Anfehung eines Menfchen nur ungern überläfst, f. Achtung, 6. a. Hat man aber jener Achtung erft Einflufs verftattet, fo kann man fich wieder an der Herrlichkeit des Moralgefetzes nicht fatt fehen, f. Achtung, 6. b. Zwar können grofse Talente und eine ihnen proportionirte Thätigkeit auch Achtung, oder ein mit derfelben analoges Gefühl, bewirken, und fo fcheint Bewunderung mit Achtung einerlei zu feyn. Allein diefe Achtung, die wir einer folchen Perfon (eigentlich dem Gefetze, was uns ihr Beifpiel vorhält) beweifen, ift nicht blofse Bewunderung. Denn die Vernunft ftellt uns dann die Gefchicklichkeit der Perfon muthmafslich als Frucht der Cultur, folglich als Beifpiel für uns vor (P. 137. M. II, 275.), f. Achtung, 7.

10. Achtung fürs moralifche Gefetz ift alfo die einzige und zugleich unbezweifelte moralifche Triebfeder, fo wie diefes Gefühl auch auf keinen Gegenftand aus einem andern Grunde gerichtet ift, als lediglich um aus Pflicht zu handeln. Der Gang bei der Willensbeftimmung durch diefe Achtung fürs moralifche Gefetz ift nehmlich folgender: zuerft beftimmt das moralifche Gefetz den Willen und fchränkt die Neigungen ein, f. Achtung, 2. Diefe Einfchränkung thut nun eine Wirkung auf das Gefühl, und bringt Empfindung der Unluft hervor (4. u. 5.) Diefe Wirkung des Gefetzes aufs Gefühl ift blofs Demüthigung, an der wir aber nicht die Kraft des reinen moralifchen Gefetzes als Triebfeder, fondern nur den Widerftand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können. Weil aber daf-

felbe Gefetz doch objectiv (d. i. in der Vorftellung der reinen Vernunft) ein unmittelbarer Beftimmungsgrund des Willens ift, folglich diefe Demüthigung nur relativ auf die Reinigkeit des Gefetzes ftatt findet: fo ift die Herabfetzung der Anfprüche der moralifchen Selbftfchätzung (d. i. die Demüthigung auf der finnlichen Seite) eine Erhebung der moralifchen Schätzung des Gefetzes felbft, mit einem Worte, Achtung fürs Gefetz (3—6.) Denn wenn die Hinderniffe einer Thätigkeit vermindert werden, fo wird diefe Thätigkeit felbft befördert; nun vermindert die Vorftellung des Gefetzes das Hindernifs der Befolgung deffelben, nehmlich die Einwirkung der finnlichen Triebfedern aufs Begehrungsvermögen, alfo befördert fie den Gehorfam gegen das Gefetz. Die Anerkennung des moralifchen Gefetzes aber ift das Bewufstfeyn einer Thätigkeit der moralifchgefetzgebenden Vernunft aus objectiven (d. i. in der Vorftellung der reinen Vernunft liegenden) Gründen, die blofs darum nicht ihre Wirkung in Handlungen äuſsert, weil fubjective (d. i. im einzelnen Subject liegende, nehmlich pathologifche) Urfachen fie hindern. Alfo mufs die Achtung fürs moralifche Gefetz auch als fubjectiver Grund der Thätigkeit, d. i. als Triebfeder zur Befolgung deffelben angefehen werden. Aus dem Begriffe einer Triebfeder entfpringt der Begriff eines Intereffe, welches eine Triebfeder des Willens bedeutet, fofern fie durch Vernunft vorgeftellt wird, f. Intereffe, infonderheit 4. und Achtung, 3. Auf den Begriff eines Intereffe gründet fich auch der einer Maxime, f. auch Intereffe, 4. Alle drei Begriffe aber (Triebfeder, Maxime und Intereffe) gelten nur von endlichen Wefen, alfo nicht von Gott, f. Intereffe, 1. Denn die fubjective Befchaffenheit des Willens Gottes ftimmt mit dem objectiven Gefetze der moralifchgefetzgebenden Vernunft von felbft überein, alfo kann es auch

für Gott keine subjectiven Gründe seiner Thätigkeit oder Triebfedern und keine subjectiven Handlungsregeln oder Maximen geben (P. 139. ff. M. II, 276.)

11. Es liegt etwas ganz Besonderes in der grenzenlosen Hochachtung des reinen moralischen Gesetzes, bei der gar kein Vortheil Einfluss hat. Und so stellt uns doch die moralischgesetzgebende Vernunft das moralische Gesetz auf, und nicht etwa als ein Mittel zur Beförderung unsers Vortheils. Dennoch macht die Stimme dieser Vernunft den kühnsten Frevler zittern, und nöthigt ihn, sich vor dem Anblicke des Gesetzes zu verbergen. Dieser Einfluss einer bloss intellectuellen Idee aufs Gefühl ist für die speculative Vernunft unergründlich, und es ist genug, dass man noch so viel *a priori* davon einsehen kann. Wäre dieses Gefühl pathologisch und also ein auf den innern Sinn gegründetes Gefühl der Lust, so würde man keine Verbindung derselben mit irgend einer Idee *a priori* entdecken können. Nun geht aber dieses Gefühl bloss auf das Praktische, und bringt dennoch ein Interesse an der Befolgung des Gesetzes hervor, welches wir das moralische nennen. Die Fähigkeit, ein solches Interesse am Gesetze zu nehmen (oder die Achtung fürs moralische Gesetz selbst) ist eigentlich das moralische Gefühl (P. 141. f. M. II, 277.). S. übrigens Pflicht, 3. und Legalität, 2.

12. Es ist von der grössten Wichtigkeit in allen moralischen Beurtheilungen, mit der äussersten Genauigkeit darauf Acht zu haben, aus welchem obersten Grunde das handelnde Subject handelt und handeln soll, oder auf das subjective Princip aller seiner Maximen, damit alle Moralität der Handlungen darin gesetzt werde, dass aus keinem andern obersten oder letzten Grunde gehandelt werden dürfe, als aus Pflicht, d. i. aus

Achtung fürs moralische Gesetz. Denn ist der letzte Grund Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen bewirken sollen, so sind die Handlungen ohne Moralität, obwohl darum noch nicht ohne Legalität. Für Menschen und alle erschaffene vernünftige Wesen ist die moralische Nothwendigkeit Nöthigung, d. i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht vorzustellen. Gleich als ob wir es jemals dahin bringen könnten, ohne Achtung fürs Gesetz, welche mit Furcht oder wenigstens Besorgniss vor Uebertretung verbunden ist, wie die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit, in den Besitz einer Heiligkeit des Willens (eine niemals zu verrückende Uebereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetz, bei welcher dasselbe nicht Gebot ist) zu kommen (P. 145. f. M. II, 280.). S. Heiligkeit.

15. Es ist sehr liebenswürdig, andern Menschen, aus Liebe zu ihnen, oder aus theilnehmendem Wohlwollen, Gutes thun. Eben so angenehm ist es, wenn Jemand aus Liebe zur Ordnung gerecht ist. Aber diese Liebe, dieses Wohlwollen ist noch nicht die Lebensregel, die unser Verhalten moralisch gut machen kann. Als Menschen, die unter vernünftigen Wesen leben, müssen wir unsere Handlungen von einem andern Standpuncte betrachten, den allgemeinen, folglich nothwendigen Willen aller in den unsrigen mit einschliessen und dies zum obersten Bestimmungsgrund unserer Handlungen machen. Da dies nun der Selbstsucht oft zuwider ist, die ganz etwas anders fordert, nehmlich unsre Neigungen, seien sie auch dem Willen aller, unsern eignen vernünftigen Willen mit eingeschlossen, entgegen, zum obersten Bestimmungsgrund unsrer Handlungen zu machen: so stehen wir unter einer Disciplin der Vernunft, und müssen in allen Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen. S. Ach-

tung, 11. (P. 146. M. II, 282.). S. ferner Achtung, 12. f., Gebot, 8. ff. und Schwärmerei, 2. ff.

14. Welches nun der Urſprung der Pflicht ſei, die nichts Beliebtes bei ſich führt, welche alle Verwandtſchaft mit Neigungen ſtolz ausſchlägt, und von welcher Wurzel abzuſtammen, die unnachlaſsliche Bedingung desjenigen Werths iſt, den ſich Menſchen allein ſelbſt geben können (M. II, 287. P. 154.), das findet man im Art. Perſonalität, 1. und Heiligkeit.

15. So iſt nun die ächte Triebfeder der reinen praktiſchen, d. i. der moraliſchgeſetzgebenden Vernunft beſchaffen. Sie iſt keine andere, als das reine moraliſche Geſetz ſelbſt, ſofern es uns die Erhabenheit unſrer eigenen überſinnlichen Exiſtenz ſpüren läſst. Sie wirkt im Menſchen ſelbſt, der ſich zugleich ſeines ſinnlichen Daſeyns und der damit verbundenen Abhängigkeit von ſeiner, in ſo fern durch die Einwirkung ſinnlicher Triebfedern afficirten, Natur bewuſst iſt, Achtung für ſeine höhere Beſtimmung. Ein Epikureer, der vernünftig iſt, und über das gröſste Wohl des Lebens nachdenkt, wird, wenn er die klügſte Wahl treffen will, ſich allerdings auch für das ſittliche Wohlverhalten erklären. Allein er verunreinigt durch ſeine Triebfeder (das gröſste Wohl) die moraliſche Geſinnung (ohne alle Beziehung auf Wohl um des Geſetzes willen daſſelbe befolgen) in ihrer Quelle, weil er bloſs moraliſch gut ſeyn will, um einen fröhlichen Lebensgenuſs zu haben. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuſs zu ſchaffen; ſie hat ihr eigenthümliches Geſetz und auch ihr eigenthümliches Gewicht (P. 158. M. II, 291.).

16. Im Art. Methode, 2. iſt geſagt worden,

dafs hier gezeigt werden soll, wie die bewegende Kraft der reinen Vorstellung der Tugend auch die mächtigste Triebfeder zum Guten sei. Dieses ist nun in den vorhergehenden Absätzen *a priori* gezeigt worden. S. auch den Art. Positiv böse, 3. Jetzt wollen wir es nun noch durch Beobachtungen beweisen, die ein Jeder anstellen kann. Wenn man auf den Gang Acht giebt, den die Gespräche in gemischten Gesellschaften nehmen, d. i. in solchen, die nicht blofs aus Gelehrten und Vernünftlern, sondern aus Geschäftsleuten und Frauenzimmern bestehen: so bemerkt man, dafs die Unterredung gewöhnlich durch drei Stufen geht, s. Humanität, 7. Aufser dem Erzählen und Scherzen findet nehmlich noch eine Unterhaltung darin Platz, und diese ist das Räsonniren. Das Erzählen, wenn es solche Neuigkeiten betreffen soll, welche Interesse bei sich führen, wird bald erschöpft. Das Scherzen wird leicht schaal, weil sich der Witz nicht erzwingen läfst und ungesucht seyn mufs. Dann bleibt nur noch das Räsonniren übrig, das gemeiniglich gleich an die Reihe kömmt, wenn der erste Appetit nach Neuigkeiten befriedigt ist. Es ist also gemeiniglich schon einmal an der Reihe gewesen, ehe die Personen, welche die Gesellschaft ausmachen, die zum Scherzen nöthige Lebhaftigkeit erreicht hatten. Aus den angeführten Ursachen kömmt es aber immer wieder an die Reihe, und es unterhält am lebhaftesten, wenn es den sittlichen Werth dieser oder jener Handlung betrifft, dadurch der Charakter irgend einer Person ausgemacht werden soll. Ein Jeder ist dann äufserst grüblerisch und subtil, alles auszusinnen, was den Grad der Tugend in einer erzählten guten That vermindern und die Reinigkeit der Absicht bei derselben auch nur verdächtig machen kann. Dieses unterhält auch schon darum um so viel mehr, weil es schlechterdings unmöglich ist, selbst durch die angestrengteste Prüfung, völlig hinter

die geheimen Triebfedern einer Handlung zu kommen, weil die innern Principien derselben nicht erscheinen (M. II, 38. P. 26.). Man kann in diesen Beurtheilungen oft den Charakter der über Andere urtheilenden Personen selbst hervorschimmern sehen; denn einige suchen das Gute von dieser oder jener erzählten That wider alle kränkenden Einwürfe der Unlauterkeit und zuletzt den ganzen sittlichen Werth der Person wider den Vorwurf der Verstellung und geheimen Bösartigkeit zu vertheidigen, andere sinnen dagegen mehr auf Anklagen und Beschuldigungen. Doch kann man den letztern nicht immer die Absicht beimessen, die Tugend aus allen Beispielen der Menschen wegvernünfteln zu wollen, um sie dadurch zum leeren Namen zu machen; sondern es ist oft nur wohlgemeinte Strenge in Bestimmung des ächten sittlichen Gehalts. Dennoch kann man den Vertheidigern der Reinigkeit der Absicht in gegebenen Beispielen es mehrentheils ansehen, daſs sie ihr gern auch den mindesten Fleck abwischen möchten, damit nicht alle menschliche Tugend endlich gar für ein bloſses Hirngespinnst gehalten werde (P. 272. f. M. II, 371.).

17. Es ist zu bewundern, daſs die Erzieher der Jugend von diesem Hange der Vernunft, in aufgeworfenen praktischen Fragen selbst die subtilste Prüfung mit Vergnügen anzustellen, nicht schon längst Gebrauch gemacht haben. Man sollte dazu einen bloſs moralischen Katechismus zum Grunde legen, und die Biographien alter und neuer Zeiten in der Absicht durchsuchen, um Beläge zu den vorgelegten Pflichten bei der Hand zu haben. Diese Beispiele müſsten so gesammlet seyn, daſs man in ihnen ähnliche Handlungen unter verschiedenen Umständen anträfe, die man mit einander vergleichen könnte. Dadurch könnten dann die Erzieher die moralische Beurtheilung ihrer Zöglinge in Thätigkeit setzen, und sie den mindern

oder gröſsern moraliſchen Gehalt der Handlungen bemerken laſſen, welches ſelbſt die frühe Jugend ſehr intereſſirt, die zu aller Speculation ſonſt noch unreif iſt. In der Beurtheilung des moraliſchen Gehalts der Handlungen Anderer hingegen iſt ſie ſehr ſcharfſichtig, und dieſe hat auch ein groſses Intereſſe für ſie, weil ſie dadurch fühlt, daſs ihre Urtheilskraft Fortſchritte macht. Was aber das vornehmſte iſt, ſo können die Erzieher mit Sicherheit hoffen, daſs dieſe öftere Uebung einen dauerhaften Eindruck der Hochſchätzung der Tugend und der Verabſcheuung des Laſters zurücklaſſen werde. Nur muſs man die Jugend mit Beiſpielen ſogenannter edler (überverdienſtlicher) Handlungen verſchonen, und alles bloſs auf Pflicht und den Werth zurückführen, den ein Menſch ſich in ſeinen eigenen Augen durch das Bewuſstſeyn der Erfüllung ſeiner Pflichten geben kann und ſoll (P. 275. f. M. II, 372.). S. übrigens Sittlichkeit, 2.

18. Man fängt endlich in unſern Zeiten an einzuſehen, daſs mit ſchmelzenden, weichherzigen Gefühlen über das Gemüth nichts auszurichten iſt. Auch die Zeit der hochfliegenden Gefühle wird vorübergehen. Dieſe letzteren blähen auf, jene aber machen das Herz eher welk, als ſtark. Es iſt daher der menſchlichen Unvollkommenheit und dem Fortſchritte im Guten weit angemeſſener, dem Gemüth die Pflicht trocken und ernſthaft vorzuſtellen. Kindern Handlungen als edle, groſsmüthige, verdienſtlich zum Muſter vorzuſtellen, iſt vollends zweckwidrig. Man verfehlt dadurch ſeine Abſicht ganz, die Kinder durch Einflöſsung eines Enthuſiasmus für ſolche Handlungen einzunehmen. Denn da ſie noch in der Beobachtung der gemeinſten Pflicht ſo weit zurück ſind, und dieſe noch nicht einmal richtig beurtheilen können, ſo heiſst das ſo viel, als ſie bei Zeiten zu Phantaſten zu machen. Es thut aber auch bei belehrtern und

erfahrnern Menſchen keine ächte moraliſche Wirkung aufs Herz (P. 280. M. II, 374.).

19. Alle Gefühle müſſen in dem Augenblicke ihrer Heftigkeit wirken, ſonſt thun ſie nichts. Dies iſt beſonders mit denen der Fall, die ungewohnte Anſtrengung bewirken ſollen. Wenn dieſe verbrauſet ſind, ſo werden ſie ſicherlich keine Wirkung mehr thun. Denn ſobald dieſe Gefühle vorüber ſind, ſo verfällt das Herz in ſeine vorige Mattigkeit und kehrt natürlicherweiſe zu ſeiner gemäſsigten Lebensbewegung, die es von Natur hat, zurück. Denn das Herz wird durch ſolche Gefühle bloſs gereizt, aber nicht geſtärkt. Grundſätze müſſen auf Begriffen errichtet werden, auf aller andern Grundlage können nur Anwandelungen zu Stande kommen, die der Perſon keinen moraliſchen Werth, ja nicht einmal eine Zuverſicht auf ſich ſelbſt verſchaffen können, ohne die doch das Bewuſstſeyn ſeiner moraliſchen Geſinnung und eines ſolchen Charakters (das höchſte Gut im Menſchen) gar nicht ſtatt finden können. Wenn nun dieſe Begriffe auf den Willen wirken ſollen, ſo muſs man damit nicht bei den objectiven Geſetzen der Sittlichkeit ſtehen bleiben, ſondern ſie müſſen im Verhältniſs auf den einzelnen Menſchen betrachtet werden. Mit einem Worte, das moraliſche Geſetz verlangt Befolgung aus Pflicht, nicht aus Vorliebe (P. 280. f. M. II. 375.). S. Handlung, 8, Gang, 2. und Methode, 3.

20. In dieſem und den ſo eben angeführten Artikeln ſind die allgemeinſten Maximen angegeben, nach welchen man die Jugend zur Moralität bilden und üben ſollte. Die Mannigfaltigkeit der Pflichten für jede Art dieſer Bildung und Uebung erfordert aber beſondere Beſtimmungen, und muſs in einer ausführlichen Methodenlehre der Moral weiter ausgeführt werden. Kant hat

nur erst die Grundzüge dazu angegeben, weil die Critik der praktischen Vernunft nur eine Vorübung zur Moral ist (P. 288. M. II, 380.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Vorr. S. 26. — I. Th. I. B. III. Hauptst. S. 126. ff. — II. Th. S. 272. ff.

Tugend,

ἀρετη, *fortitudo moralis*, *virtus*, *vertu*. Man nennt die Sicherheit des ins Unendliche gehenden Progressus der Maximen eines Menschen zur Heiligkeit, und die Unwandelbarkeit derselben zum beständigen Fortschreiten, Tugend (P. 58.), s. Heiligkeit. Es wird die Tugend = + a, als Stärke des Vorsatzes in Erfüllung der Pflicht, der Untugend oder moralischen Schwäche = o, als einem Mangel an moralischer Stärke, und dem Laster oder der negativen Tugend = — a, als vorsetzlicher oder zum Grundsatz gewordener Uebertretung der Pflicht, entgegengesetzt, s. Laster, 3. f. Wenn man nehmlich nicht sicher ist, dass man im Fortschritt der Maximen zur Heiligkeit beharren werde, so ist dieser innere Zustand Untugend. Ist man aber sicher, dass man im Rückschritt der Maximen von der Heiligkeit beharren werde, so ist dieser Zustand Laster. Weder bei der Tugend noch dem Laster ist die Vollendung möglich, denn im erstern Falle wäre die Heiligkeit erreicht, welches nicht möglich ist, weil sonst alle Sinnlichkeit verschwunden seyn müsste, welches, da sie zu den Anlagen in unserer Natur gehört, unmöglich ist; im letztern Falle aber müsste selbst die Anlage zur Sittlichkeit erloschen seyn, welches wieder unmöglich ist, indem eine Naturanlage nicht erlöschen kann, und der Mensch auch dann gänzlich aufhö-

ren müſste moraliſcher Natur und der Zurechnung fähig zu ſeyn. Der Zuſtand der Untugend aber iſt unter den Menſchen der gewöhnliche (P. 58. T. 10.). S. Poſtulat, 3., Progreſſus, 2., Heiligung, Chriſtenthum etc. S. 761. 3. f., u. Pflicht, ethiſche.

2. Man nennt auch wohl die Würdigkeit glücklich zu ſeyn Tugend, ſ. Gut, höchſtes, 4. ff. Auch kann man ſagen: die Tugend iſt das Bewuſstſeyn des Vermögens einer reinen praktiſchen Vernunft durch die That (P. 213.). Denn ein ſolches Bewuſstſeyn iſt zugleich ein Bewuſstſeyn der Obermacht über unſre Neigungen, welches uns eben der Glückſeligkeit würdig macht. Ja dieſes Bewuſstſeyn bringt ſogar Zufriedenheit in uns hervor, welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit unſrer Perſon iſt, welche aber weder Glückſeligkeit noch Seligkeit heiſsen kann. Denn zur Glückſeligkeit gehört der poſitive Beitritt eines Gefühls, und Seligkeit iſt gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfniſſen (P. 213. f.), ſ. Zufriedenheit, Glückſeligkeit, 10. 17. f., u. Poſitiv Böſe, 6.

3. Tugend als Phänomenon und Noumenon findet man erklärt im Art. Gnadenwirkung, 4. Man ſieht den Unterſchied zwiſchen Tugend, Frömmigkeit und Gottſeligkeit im Art. Frömmigkeit. Die ſittlich gute Geſinnung in uns wird darum mit dem lateiniſchen Wort *virtus*, welches eigentlich ſo viel als Tapferkeit (*fortitudo*) heiſst, benannt, weil die Tugend gleichſam eine moraliſche Tapferkeit iſt; denn Tapferkeit iſt das Vermögen und der überlegte Vorſatz, einem ſtarken aber ungerechten Gegner Widerſtand zu thun, die Tugend iſt aber das Vermögen und der überlegte Vorſatz, dem ſtarken und ungerechten Gegner

unſrer ſittlichen Geſinnung in uns Widerſtand zu thun (T. 4.). Die Tugendlehre lehrt uns daher die innere Freiheit gegen den innern Feind, die Rechtslehre die äuſsere Freiheit gegen den äuſsern Feind derſelben vertheidigen, die allgemeine Pflichtenlehre aber umfaſst dieſe beiden Theile (T. 3. f.). Das Wort Tugend ſtammt von taugen, Untugend von zu nichts taugen (T. 21.), gerade wie das griechiſche Wort ἀρετη von ἀρω, paſſen, herkommt, und eigentlich die Tauglichkeit zu einer Beſtimmung bedeutet (ſ. Schneiders griech. Handwörterbuch, Art. ἀρετη.).

4. Tugend iſt aber nicht bloſs (wie Wolff in den Grundſ. des Natur- und Völkerrechts, I. Th. 3. H. §. 85. S. 53. u. *Phil. pract. univ. P. I.* §. 321. lehrt) für eine Fertigkeit (*habitus*) und (wie die Preisſchrift des Hofpred. Cochius ſich ausdrückt) eine lange Gewohnheit moraliſch guter Handlungen zu erklären. Denn wenn dieſe Gewohnheit nicht eine Wirkung feſter und immer mehr geläuterter Grundſätze iſt, ſo iſt ſie weder auf alle Fälle gerüſtet, noch vor der Veränderung hinreichend geſichert (T. 9. f.). S. Fertigkeit, 4. Vielmals wird auch Schwäche, welche das Wageſtück eines Verbrechens abräth, für Tugend (die doch den Begriff von Stärke giebt) gehalten; und viele haben nur das Glück gehabt, den Verſuchungen entgangen zu ſeyn und haben darum ein langes ſchuldloſes Leben geführt (T. 25.). Man kann gar wohl ſagen: der Menſch ſei zur Tugend, als einer moraliſchen Stärke, verbunden. Das Vermögen der Ueberwindung aller der Moralität ſinnlich entgegenwirkenden Antriebe kann und muſs zwar ſchlechthin vorausgeſetzt werden, denn ohne dieſes Vermögen würde dieſe Ueberwindung entweder nicht möglich, oder doch mechaniſch, im letztern Fall ohne Freiheit und Zurechnung, d. i. nicht moraliſch ſeyn. Allein

demungeachtet ist doch dieses Vermögen etwas, was erworben werden muss. Denn es ist eine Stärke, die man dadurch erlangen muss, dass die moralische Triebfeder (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Uebung, erhoben wird (T. 33.).

5. Tugend bedeutet also eine moralische Stärke des Willens (T. 46.). Aber dies erschöpft noch nicht den Begriff. Denn eine solche Stärke könnte auch einem heiligen, d. i. übermenschlichen, Wesen zukommen, in welchem kein hindernder Antrieb dem Gesetze seines Willens entgegen wirkt. Ein solches heiliges Wesen ist also dasjenige, welches alles, was dem Gesetze gemäss ist, gern thut. Tugend ist folglich die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht (T. 46.), s. Pflicht, 3. u. Laster 13. In dem Besitz der Tugend ist der Mensch also allein frei, gesund u. s. w. Er kann sie weder durch Zufall, noch Schicksal einbüssen, weil er sich selbst besitzt (T. 47.).

6. Die Anthropologie, welche lehrt, dass die Menschen in der Erfahrung (der Mensch als Phänomen) eben nicht tugendhaft sind, kann der Anthroponomie, welche lehrt, wie das Ideal der Menschheit, vermöge der unbedingt gesetzgebenden Vernunft, in ihrer moralischen Vollkommenheit (der Mensch als Noumen), beschaffen ist, keinen Abbruch thun, und wiewohl die Tugend (in Beziehung auf Menschen, nicht aufs Gesetz) auch hin und wieder verdienstlich heissen und einer Belohnung würdig seyn kann, so muss sie doch ihr eigener Zweck und ihr eigener Lohn seyn (T. 47.).

7. Die Tugend wird also vorgestellt, nicht

wie der Menſch die Tugend beſitzt, ſondern als ob die Tugend den Menſchen beſitze. Denn ſonſt würde es ſo ausſehen, als ob der Menſch noch die Wahl gehabt hätte, wozu er alsdann noch einer andern Tugend bedürfen würde, um die Tugend jeder andern angebotenen Waare vorzuziehen. In dieſer Bedeutung giebt es denn auch allerdings nur Eine Tugend, ſo wie nur Ein Laſter. S. auch Sittlichkeit.

Es giebt nicht mehr als Eine Tugend
Und als ein Laſter neben ihr.
Haſt du den Vorſatz nicht, nach allen heil'gen Pflichten
Dich in und auſser dir zu richten,
So prange hier und da mit guter Eigenſchaft;
Dein Herz iſt doch nicht tugendhaft.

So oft du's wagſt, nur Eins von den Geſetzen,
Weil es dein Herz verlangt, mit Vorſatz zu verletzen.,
So ſchwächſt du aller Tugend Kraft,
Und wirſt bei hundert guten Thaten,
Die Hoffnung oder Furcht, Ruhm und Natur dir rathen,
Doch, eh' du's glaubſt, bald gänzlich laſterhaft!

8. Man kann die Bedeutung des Worts Tugend, ſo wie wir es jetzt erklärt haben, die ſubjective Bedeutung nennen, weil es eine Beſchaffenheit des Subjects der Moralität bedeutet. Objectiv kann jede Pflicht ſowohl, als auch die ihr angemeſſene, oder gar aus derſelben geſchehene Handlung, Tugend (*virtus derivativa*) genannt werden. Es erhellet hieraus, daſs eine Mehrheit der Tugenden in objectiver Bedeutung ſich denken läſst, welches nichts anders heiſst, als ſich verſchiedene moraliſche Gegenſtände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip der

Tugend geleitet wird (T. 48.). S. auch Laſter, 7. Wenn man aber das moraliſche Vermögen des Selbſtzwanges Tugend, die Pflichten, welche das moraliſche Geſetz vorſchreibt, Tugenden nennt: ſo thut man beſſer, daſs man den aus der Geſinnung der Pflicht (der Achtung fürs moraliſche Geſetz) entſpringenden Handlungen den Namen der Tugendhandlungen giebt. S. Pflicht, ethiſche.

9. Wahre Tugend iſt erhaben, und zwar unter allen moraliſchen Eigenſchaften ſie allein. Sie heiſst aber wahre Tugend im Gegenſatz gegen gewiſſe mit der Tugend harmonirende gute ſittliche Qualitäten, die aber darum doch eigentlich nicht zur tugendhaften Geſinnung gezählt werden können. Man kann gewiſs die Gemüthsfaſſung nicht tugendhaft nennen, die zwar gleiche Handlungen mit der Tugend hervorbringt, deren Grund aber ſeiner Natur nach den allgemeinen Regeln der Tugend auch öfters widerſtreiten kann. Eine gewiſſe zum warmen Gefühl des Mitleids geſtimmte Weichmüthigkeit zeigt eine gütige Theilnehmung an dem Schickſale andrer Menſchen an, worauf Grundſätze der Tugend gleichfalls hinausführen. Denn wenn dieſes Gefühl den Mitleidigen bewegt, einem Nothleidenden mit dem aufzuhelfen, womit der Mitleidige ſeine Schulden bezahlen ſollte, ſo kann offenbar die Handlung aus keinem tugendhaften Vorſatze entſpringen. Es iſt auch nicht möglich, daſs unſer Buſen vor Antheil an jedes Menſchen Schickſal von Zärtlichkeit aufſchwelle, und bei jeder fremden Noth in Wehmuth ſchwimme, ſonſt würde der Tugendhafte unaufhörlich in mitleidigen Thränen ſchmelzend bei aller dieſer Gutherzigkeit gleichwohl nichts weiter als ein wehmüthiger Müſſiggänger werden (S. II, 306. ff.). Bei näherer Erwegung findet man, daſs ſo liebenswürdig auch die mitleidige Eigenſchaft ſeyn mag, ſie doch die Würde

der Tugend nicht an ſich habe (S. II, 308. *), ſ. Herz, gutes. Ein eben ſo liebenswürdiges Gefühl, aber noch nicht die Grundlage einer wahren Tugend, iſt die Gefälligkeit. Sie iſt ſo gar keine Tugend, daſs alle Laſter daraus entſpringen können (S. II, 308. f.). Demnach kann wahre Tugend nur auf Grundſätze gepfropft werden, die Allgemeinheit haben. Nur indem man dieſen Grundſätzen ſeine beſondere Neigung unterordnet, können auch unſre gütigen Triebe den edlen Anſtand zuwege bringen, der die Schönheit der Tugend iſt (S. II, 309. f.). Aus Rückſicht auf die Schwäche der menſchlichen Natur hat die Vorſehung dergleichen hülfeleiſtende Triebe als Supplemente der Tugend in uns gelegt, die einige auch ohne Grundſätze zu ſchönen Handlungen bewegen. Mitleid und Gefälligkeit ſind Gründe von ſchönen Handlungen, die vielleicht durch das Uebergewicht eines gröbern Eigennutzes insgeſammt würden erſtickt werden, allein nicht unmittelbare Gründe der Tugend. Da ſie aber durch die Verwandtſchaft mit der Tugend geadelt werden, ſo erwerben ſie auch ihren Namen. Man kann ſie daher adoptirte Tugenden nennen, die auf Grundſätzen beruhende aber, ächte oder wahre Tugend. Jene ſind ſchön und reizend, dieſe allein iſt erhaben und ehrwürdig (S. II, 310.), ſ. Herz, edles. Dieſe adoptirten Tugenden haben gleichwohl mit den wahren Tugenden groſse Aehnlichkeit, indem ſie das Gefühl einer unmittelbaren Luſt an gütigen und wohlwollenden Handlungen enthalten (S. 310. f.). Was aus dem Antriebe der Ehre geſchieht, iſt nicht im mindeſten tugendhaft, weswegen auch ein Jeder, der auf den Ruf der Tugend Anſpruch macht, den Bewegungsgrund der Ehrbegierde ſorgfältig verhehlt. Es iſt auch dieſe Neigung nicht einmal ſo nahe wie die Gutherzigkeit der ächten Tugend verwandt, weil ſie bloſs durch den in fremde Augen

fallenden Anſtand der Handlungen bewegt werden kann. Man kann daher das Tugendähnliche, was durch das Gefühl der Ehre veranlaſst wird, den Tugendſchimmer nennen (S. II, 311. f.). Die ächte Tugend aus Grundſätzen hat etwas an ſich, was am meiſten mit der melancholiſchen Gemüthsfaſſung im gemilderten Verſtande zuſammen zu ſtimmen ſcheint (S. II, 313.). In dem ſanguiniſchen Temperamente werden wir die beliebten Eigenſchaften zu ſuchen haben, die K. adoptirte Tugenden nennt (S. II, 313.).

Tugendlehre,

ſ. Moral, 3. ff. u. Pflicht, ethiſche.

Tugendmaxime,

maxima virtutis, maxime de la vertu. Wenn die Autonomie der praktiſchen Vernunft auch ſubjectiv iſt, und folglich ein Menſch nach der Maxime handelt, das moraliſche Geſetz ſeiner eigenen Vernunft um dieſes Geſetzes willen zu befolgen, ſo heiſst das die Tugendmaxime. Die Tugendmaxime beſteht alſo darin, daſs uns nicht etwa das Verhalten anderer Menſchen, oder ſonſt etwas anderes, ſondern lediglich das moraliſche Geſetz ſelbſt, alſo die Pflicht, zur Triebfeder unſrer Handlungen diene (T. 167.). S. Maxime.

Tugendpflicht,

ſ. Pflicht, ethiſche.

Tugendſtolz,

arrogantia moralis, arrogance morale. Die

Ueberredung von der Gröſse ſeines moraliſchen Werths, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem moraliſchen Geſetz (T. 94.).

Tugendverpflichtung,

obligatio ethica, *obligation morale*. Die Nöthigung ſeiner ſelbſt zur Handlung aus Achtung fürs Geſetz; oder die Unterwerfung ſeiner ſelbſt unter das unbedingt gebietende Geſetz ſeines eigenen freien Willens. Dieſe Nöthigung iſt das Formale im Princip der Pflicht, d. i. die Geſetzmäſsigkeit der Tugendhandlung. Die Tugendpflichten ſelbſt ſind aber das Materiale oder das, was der Tugendhandlung zugleich einen Zweck giebt, oder ſie zweckmäſsig macht. Die Tugendverpflichtung iſt alſo von der Tugendpflicht in objectiver Bedeutung wohl zu unterſcheiden, da ſie hingegen die Tugendpflicht in ſubjectiver Bedeutung ſelbſt iſt. Die Tugendpflicht in objectiver Bedeutung iſt ein Zweck, der zugleich Pflicht iſt; die Tugendverpflichtung aber iſt die Achtung für das Geſetz, inſofern ſie für mich Triebfeder iſt, jenen Zweck eben darum zu dem meinigen zu machen, weil es eine Pflicht iſt. Daher giebt es nur Eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten; weil es zwar viel Gegenſtände giebt, die für uns Zwecke ſind, welche zu haben zugleich Pflicht iſt, aber nur Eine tugendhafte Geſinnung. Sie iſt der einzig moraliſchgute ſubjective Beſtimmungsgrund (die ächte moraliſche Triebfeder, die einzige Tugendmaxime), unſre Pflicht zu erfüllen, welcher ſich aber ſowohl über Rechtspflichten, als über Tugendpflichten erſtreckt, obwohl die erſtern darum nicht Tugendpflichten heiſsen können (T. 55.).

Typus,

τυπος, typus, type. K. bezeichnet mit dem Namen Typus des Sittengeſetzes das Naturgeſetz, welches ſeiner Form nach von dem Verſtande einer Maxime zum Behuf der Urtheilskraft untergelegt wird, um die Maxime nach ſittlichen Principien zu beurtheilen (P. 122. 123.). Es iſt ein griechiſches Wort, das Vorbild bedeutet. Der Typus iſt eigentlich das für das moraliſche Geſetz, was das Schema für die Kategorie iſt, er macht die Anwendung des moraliſchen Geſetzes auf Gegenſtände der Sinnenwelt möglich, oder macht es thunlich, die Handlungen, als Erſcheinungen in der Sinnenwelt, unter das Sittengeſetz, das doch etwas intelligibeles iſt, zu ſubſumiren; oder ſie für ſolche zu erkennen, die das Sittengeſetz gebietet, verbietet oder erlaubt; z. B. ob es geboten ſei, in gewiſſen Fällen einem Menſchen das Leben zu nehmen, ob es verboten ſei, ſich irgend einmal zu betrinken, ob es erlaubt ſei, den Geſchlechtstrieb auch auſser der Ehe zu befriedigen oder im Concubinat zu leben.

2. Die Begriffe des Guten und Böſen beſtimmen dem Willen zuerſt ein Object, d. i. erſt muſs ich eine Handlung für gut oder böſe erkennen, ehe ich ſie wollen oder verwerfen kann. Dieſe Begriffe ſtehen aber ſelbſt unter einer praktiſchen Regel der Vernunft, welche den Willen in Anſehung ſeines Gegenſtandes *a priori* beſtimmt, wenn ſie reine Vernunft iſt. Wollen wir nun eine ſolche praktiſche Regel der Vernunft wirklich anwenden, ſo müſſen wir wiſſen, ob eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall ſei, der unter der Regel ſtehe. Denn es kann auch Fälle geben, wo die Regel gar nicht

anwendbar ist und von denen die Regel gar nicht gilt. Dies zu bestimmen, dazu gehört praktische Urtheilskraft. Diese muss das, was in der Regel allgemein gesagt wurde, auf eine Handlung *in concreto* anwenden. Nun betrifft aber eine praktische Regel der reinen Vernunft

a) als praktisch, die Existenz eines Gegenstandes (nehmlich die Existenz einer Handlung in der Sinnenwelt);

b) soll sie, als praktische Regel der reinen Vernunft, den Willen unabhängig von allem Empirischen bestimmen.

Hier scheint also etwas Widersinnisches statt zu finden; die Idee des Sittlichguten ist durch reine Vernunft gegeben, sie ist etwas Uebersinnliches, und kann also weder durch Sinne angeschauet werden, noch in der Handlung, als einer Erscheinung, enthalten seyn; und doch soll nach derselben, ohne dass das Empirische den Willen bestimmt, gehandelt werden, obwohl alle möglichen Handlungen nur empirisch sind. Wie kann denn also eine Regel, die sich gar nicht um die Beschaffenheit des Empirischen bekümmert, sondern völlig davon abstrahirt, dennoch darauf angewendet werden? Soll nehmlich der Fall im Empirischen angegeben werden, von welchem die Regel gilt, so muss ja doch das Empirische eine solche Beschaffenheit haben, dass ich sagen kann, das ist eine empirische Handlung, die geschehen soll, und das ist eine, die nicht geschehen soll. Und doch soll von aller Beschaffenheit der empirischen Handlung abstrahirt werden? S. Gutes, 11. In Ansehung der Subsumtion des zur Erkenntniss gegebenen Empirischen unter die reinen Verstandesbegriffe helfen die Schemate derselben Schwierigkeit ab, s. Schema. Es muss also gezeigt werden, wie Gesetze der Freiheit

auf Handlungen in der Natur angewandt werden können, s. Gutes, 11 (P. 119. f. M. II, 261.).

3. Hier eröffnet sich nun für die reine praktische Urtheilskraft eine günstige Aussicht, die bei der reinen speculativen Urtheilskraft nicht statt fand. Es ist nehmlich bei der Beurtheilung, ob eine nur in der Sinnenwelt mögliche Handlung, z. B. einen Menschen todt zu schlagen, unter einem reinen praktischen Gesetze stehe, d. i. sittlichgut, oder böse, oder erlaubt sei, gar nicht die Frage, ob die Handlung, als Begebenheit in der Sinnenwelt, möglich sei, z. B. ob ich auch werde die Kräfte, die Gewandtheit u. s. w. dazu haben, oder ob man mir nicht zuvorkommen und mich selbst darüber todt schlagen werde. Diese Frage gehört gar nicht für die Beurtheilung nach sittlichen Grundsätzen, sondern für die Beurtheilung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, nach dem Gesetze der Causalität; denn was für wirkende Ursachen nöthig sind, um den gewaltsamen Tod eines Menschen zu bewirken, wie ich ihm am besten werde beikommen können, in welcher Kunst die Banditen in Italien viel Kenntniſs, Geschicklichkeit und Erfahrung haben sollen, das hat mit der Frage, ob es nach der Moral erlaubt sei oder nicht, eine solche Handlung zu begehen, gar nichts zu thun. Bei der ersten Frage kömmt alles auf den Begriff der Ursache an, der ein reiner Verstandesbegriff ist; dieser hat sein Schema an der Folge der Begebenheiten in der Zeit, insofern sie einer Regel unterworfen und folglich nothwendig sind; denn wenn nur der Bravo erst das Herz trifft, so muſs der Tod des ihm Bezeichneten erfolgen. Die physische Causalität gehört unter die Naturbegriffe, deren Schema die transscendentale Einbildungskraft entwirft, s. Einbildungskraft, 3. Hier ist es aber um das Schema eines Gesetzes zu

thun, weil die Willensbestimmung durchs Gesetz allein den Begriff der Causalität an ganz andere Bedingungen bindet, als an die der Naturverknüpfung (P. 121. M. II, 262.).

4. Das Naturgesetz ist ein solches, dem die Gegenstände sinnlicher Anschauung, als solche, unterworfen sind, d. h. es bestimmt *a priori*, wie diese Gegenstände für die Erkenntniss durch Anschauung beschaffen seyn müssen, so dass uns gar keine andern Gegenstände in der Anschauung vorkommen können, als nur solche, die diese Beschaffenheit haben. Einem solchen Naturgesetz muss aber ein Schema correspondiren. Dieses Schema ist ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft, den reinen Verstandesbegriff, (z. B. Ursache), den das Gesetz (z. B. alle Veränderung muss eine Ursache haben) bestimmt (dass es z. B. die Ursache als nothwendig für alle Veränderung erklärt), den Sinnen *a priori* darzustellen, (indem sie z. B. die Ursache als vor jeder Veränderung nothwendig vorhergehend darstellt). S. Schema, 7. Dem Gesetze der Freiheit aber kann nicht ein solches Schema zum Behuf seiner Anwendung *in concreto* untergelegt werden, sondern der Verstand (nicht, wie bei dem Schema, die Einbildungskraft) legt einer Idee der Vernunft (dem Sittengesetz) ein Gesetz unter, das an Dingen *in concreto* dargestellt werden kann, welches nur mit einem Naturgesetze möglich ist, (P. 121. f. M. II, 263.).

5. Die Regel der Urtheilskraft, nach welcher sie einen Fall *in concreto* beurtheilt, ob er dem Sittengesetz nach geboten oder verboten oder erlaubt sei, ist also diese: Frage dich selbst, ob du die physische Nothwendigkeit der Handlung nach einem Naturgesetz wollen kannst. Gebietet z. B. das Sittengesetz, einen Menschen, der uns beleidigt hat, zu tödten? Um dies zu beurtheilen,

verſetze man ſich in Gedanken in eine ſolche Natur, wo man gar nicht anders könnte, man müſste jeden Menſchen tödten, der einen beleidigt hätte. Es iſt nun die Frage: ob man eine ſolche Natur wollen kann? Die Antwort iſt offenbar: Nein. Denn in einer ſolchen Natur würde man ja ſelbſt ſeines Lebens nicht ſicher ſeyn. Nach dieſer Regel beurtheilt auch wirklich Jedermann die Handlungen, wenn er unterſuchen will, ob ſie ſittlichgut oder böſe ſind. So ſagt man: wenn nun ein Jeder betrügen müſste, ſobald es ſein Vortheil wäre; könnteſt du wohl wollen dich in einer ſolchen Natur der Dinge befinden? Ich würde dann auch jederzeit und überall betrogen werden, und das kann ich nicht wollen. Eine ſolche durch den Verſtand als Naturgeſetz gedachte Regel iſt ein Typus, der zur Beurtheilung dient, nach welchen Maximen man handeln ſoll, wenn man ſittlichgut handeln will. Wenn nehmlich die Maxime, nach welcher man handeln will, nicht ſo beſchaffen iſt, daſs ich ſie zu einem Naturgeſetz wollen kann, ſo iſt ſie auch ſittlichunmöglich, ſ. Maxime, 6. So urtheilt ſelbſt der gemeinſte Verſtand, denn das Naturgeſetz liegt allen ſeinen gewöhnlichſten Urtheilen immer zum Grunde. Er hat es alſo jederzeit bei der Hand, nur daſs er in Fragen über die Sittlichkeit der Handlung das Naturgeſetz bloſs zum Typus eines Geſetzes der Freiheit macht (P. 122. f. M. II, 264.).

6. Es iſt alſo auch erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligibeln Natur zu gebrauchen. Nur muſs man nicht auch die Anſchauungen der Sinnenwelt, und was von dieſen abhängig iſt, auf die intelligibele Natur übertragen wollen. Es kommt hier bloſs auf die Form der Geſetzmäſsigkeit überhaupt an, die die Handlungen ſowohl als Wirkungen in der Sinnenwelt, als auch als ſittlichgute Handlungen haben können, nur muſs dieſe Gleichartigkeit bloſs

dazu gebraucht werden, das Sittengeſetz beſtimmt anzuwenden, aber nicht etwa dazu, den Willen dadurch zu beſtimmen. Denn Geſetze, als ſolche, ſind in ſo fern einerlei, obwohl ihr Beſtimmungsgrund ſehr verſchieden ſeyn kann (P. 124. M. II, 265.).

7. Von allem Intelligibeln hat ſchlechterdings nichts als, erſtens, vermittelſt des moraliſchen Geſetzes, die Freiheit Realität, d. h. alle Ideen, die ſich die Vernunft denken muſs, haben keine Gegenſtände in der Sinnenwelt, und von dem Daſeyn ſolcher Gegenſtände, die auſser der Sinnenwelt ſich befinden, können wir uns nicht überzeugen, da ſie nicht in der Zeit vorhanden ſeyn müſsten, und wir uns ein Daſeyn auſser der Zeit nicht einmal vorſtellen können. Nur die Freiheit des Willens, die zwar in der Sinnenwelt, in der alles nothwendig iſt, und alſo auch der Wille in der Erfahrung als nicht frei, ſondern gänzlich von auf ihn wirkenden Urſachen (z. B. den Naturtrieben) abhängig, erkannt werden muſs, iſt etwas intelligibeles, überſinnliches oder nur durch Vernunft denkbares, was wir durchaus als etwas Wirkliches annehmen müſſen. Denn da es ein moraliſches Geſetz, d. i. ein ſolches giebt, was Unabhängigkeit von allen ſolchen wirkenden Urſachen, denen wir nicht widerſtehen können, fordert, und andere giebt es nicht in der Sinnenwelt, ſo müſsten wir dieſem moraliſchen Geſetz entſagen, d. i. allen Unterſchied zwiſchen den menſchlichen Handlungen und allen Werth derſelben ableugnen, wenn wir nicht den freien Willen für etwas Wirkliches, obwohl ganz unbegreifliches Ueberſinnliches annehmen wollten. Eben ſo iſt es, zweitens, auch mit allen andern intelligibeln Gegenſtänden (Gott und Unſterblichkeit), auf welche uns die Vernunft, nach Anleitung jenes Geſetzes, führt. Dieſe intelligibeln Gegenſtände haben aber freilich für uns keine

Realität weiter, als zum Behuf des moralischen Gesetzes und des Gebrauchs der reinen praktischen Vernunft. Allein eben darum ist nun diese Vernunft auch berechtigt und benöthigt, die reine Verstandesform der Natur zum Typus der Urtheilskraft zu gebrauchen. Das, was also im vorhergehenden Absatz ist gesagt worden, soll nur verhüten, dass das, was zur Typik der Begriffe, d. i. zur Möglichkeit ihrer Anwendung in der Sinnenwelt, vermittelst der Verstandesformen derselben, gehört, nicht zu den Begriffen selbst gezählt werde, als gäbe es etwa in der übersinnlichen Welt eine solche Nothwendigkeit, oder als könnten wir nun die Beschaffenheit derselben dadurch erkennen. Diese Typik der Urtheilskraft bewahrt vor dem Empirismus der praktischen Vernunft, der die praktischen Begriffe bloss in Erfahrungsfolgen setzt. Diese Erfahrungsfolgen, in der Antwort auf die Frage, was würde daraus für dich entstehen und kannst du das um deines eigenen Vortheils willen wollen, dass es allgemeine Naturgesetze gäbe, nach welchen so etwas erfolgen müsste, können allerdings zum angemessenen Typus für das Sittlichgute dienen, aber das Sittlichgute besteht doch darum nicht in diesen Folgen. Ich kann fragen: was würde daraus entstehen, wenn die oder die Maxime Naturgesetz wäre, und kannst du diese Folgen und also ein solches Naturgesetz wollen; aber diese Folgen sollen und müssen mich darum nicht bestimmen, darnach zu handeln, sondern sie lehren mich nur das allgemeine Gesetz in Anwendung auf einen concreten Fall; aber dass ich nach allgemeinen Freiheitsgesetzen handeln will, das allein bestimmt meinen Willen, s. Rationalismus, 4. Diese Typik bewahrt aber auch vor dem Mysticismus der praktischen Vernunft, welcher das Symbol zum Schema macht, z. B. das Symbol eines Reichs Gottes nach Freiheitsgesetzen für eine wirkliche Verstandesanschauung (Schema des Ver-

ſtandes) eines Gegenſtandes von dieſer Beſchaffenheit in der überſinnlichen Welt hält. Dem Gebrauch der moraliſchen Begriffe iſt bloſs der Rationalismus der Urtheilskraft angemeſſen, der von der ſinnlichen Natur nichts weiter nimmt, als was auch reine Vernunft für ſich denken kann, d. i. die Geſetzmäſsigkeit, ſ. Rationalismus, 4. Indeſſen iſt die Verwahrung vor dem Empirismus der praktiſchen Vernunft viel wichtiger, als die vor dem Myſticismus (P. 124. ff. M. II, 266.).

U.

Uebel,

Weh, Schmerz, *κακον*, *malum*, *mal.* Wenn wir einen Gegenſtand darum verabſcheuen, weil wir ihn auf unſern Zuſtand der Unannehmlichkeit, des Schmerzes, oder nur in ſo fern wir ihn auf unſere Sinnlichkeit und das Gefühl der Unluſt, das er bewirkt, beziehen, ſo nennen wir ihn ein Uebel. So ſind heftige Gichtſchmerzen *) etwas, das uns ſehr foltert, und folglich ein Uebel; denn das Geſchrei des Leidenden dabei beweiſet, daſs er ſie verabſcheuet, weil ſie ihm ſehr unangenehm, ſehr empfindlich ſind. Sie heiſsen aber bloſs darum ein Uebel, inſofern ſie von dem Leidenden auf ſeine Sinnlichkeit bezogen werden, und ihm ein Gefühl der Unluſt verurſachen (P. 105, f.). In Anſehung der Uebel (Schmerzen) ſteht der Menſch (ſo wie alle Sinnenweſen) unter dem Geſetze der Natur, und iſt bloſs leidend (S. IV, 6. u. 7. *).

2. Das Uebel wird alſo auf den Empfindungszuſtand einer Perſon bezogen, und es iſt jederzeit ein Gegenſtand des Gefühls der Unluſt, was ſo genannt wird (P. 105. f.).

3. Es iſt eine alte Formel der Schulen: *nihil averſamur, niſi ſub ratione mali* (wir verabſcheuen

*) *Cicer. tuſc. quaeſt. lib. 2. ſect. 61.*

nichts, als blofs darum, weil es ein Uebel ift). Sie hat auch einen richtigen Gebrauch, wenn man fie fo überfetzt: wir verabfcheuen, nach Anweifung der Vernunft, nichts, als nur infofern wir es für böfe halten. In Anfehung des Böfen aber fteht der Menfch unter dem Gefetz der Freiheit. Sie hat daher oft auch einen der Philofophie fehr nachtheiligen Gebrauch, weil der Ausdruck *mali* eine Zweideutigkeit enthält, daran die Einfchränkung der Sprache Schuld ift, nach welcher er eines doppelten Sinnes fähig ift und daher die praktifchen Gefetze nothwendig auf Schrauben ftellt, und die Philofophie zu fubtilen Diftinctionen nöthigt (P. 103, f.).

4. Für das nehmlich, was die Lateiner mit dem einzigen Worte *malum* nennen, und wofür die Griechen nur das einzige Wort κακον hatten, hat die deutfche Sprache zwei Ausdrücke, das Böfe (das im Lateinifchen insbefondere auch *pravum* heifst), welches etwas bedeutet, was der Menfch freiwillig thut, und Leibnitz das moralifche Uebel nannte, und das Uebel oder Weh, welches das bedeutet, was der Menfch leidet, und Leibnitz das phyfifche Uebel nannte. Es find aber zwei ganz verfchiedene Beurtheilungen, ob wir bei einem Gegenftande das Böfe deffelben, oder unfer Weh in Betrachtung ziehen.*) Die Formel in 3. kann alfo auch bedeu-

*) In Anfehung des Schickfals ift der Unterfchied zwifchen rechts und links (*fato vel dextro vel finiftro*; auch der Deutfche fagt: es geht mir links) ein blofser Unterfchied im äufsern Verhältnifs des Menfchen. In Anfehung feiner Freiheit aber und dem Verhältnifs des Gefetzes zu feinen Neigungen, ift es ein Unterfchied im Innern deffelben. Im erftern Fall wird das Gerade dem Schiefen (*rectum obliquo*, auch der Deutfche fagt: es geht mir alles der Quere), im zweiten das Gerade dem Krummen, Verkrüppelten (*rectum pravo s. varo, obtorto*, er ift am Herzen verkrüppelt) entgegengefetzt. Dafs der Lateiner ein unglückliches Ereignifs auf die linke Seite ftellt,

ten: wir verabſcheuen nichts als nur in Rückſicht auf unſer Weh. Dann iſt ſie aber ein pſychologiſcher Satz, der nicht nur, ſo ausgedrückt, noch ſehr ungewiſs, ſondern ſogar alle Moralität umſtoſsen würde. S. Böſes, 3. ff. u. Gutes, 3. ff.; ferner: Leibnitz, IV. (P. 104. f.).

5. Ein Uebel iſt alles das, dem wir zu widerſtehen beſtrebt ſind, z. B. Krankheiten, Verluſt des Vermögens, Krieg, Erdbeben, Ueberſchwemmungen, Feuersbrünſte, wüthende Stürme, Miſsjahre u. ſ. w.; iſt nun der Gegenſtand, den wir für ein Uebel halten, ſo mächtig, daſs wir unſer Vermögen, ihm zu widerſtehen, nicht ſtark genug finden, ſo erregt er in uns Furcht. So iſt das Erdbeben, nach unſrer Beurtheilung, ein Uebel, weil es uns ſammt den Unſrigen zu verſchlingen drohet; zugleich aber iſt es für uns ein Gegenſtand der Furcht, denn alle unſre Kräfte reichen nicht zu, ihm zu widerſtehen, und oft iſt es auch nicht einmal möglich, ihm zu entfliehen. Dennoch können wir dem Erdbeben durch unſern Muth (eine moraliſche Geſinnung) überlegen ſeyn. Sind wir uns dieſes in einem Augenblick bewuſst, wo wir entweder die Gefahr des Erdbebens für uns nicht mehr zu fürchten haben, oder gar dieſen Muth in der Gröſse der Gefahr wirklich ſo fühlen, daſs er das Gefühl der Furcht unterdrückt, ſo erſcheint uns die Natur in dieſem Augenblick als eine Macht, die über uns als Vernunftweſen keine Gewalt hat,

mag wohl daher kommen, weil man mit der linken Hand nicht ſo gewandt iſt, einen Angriff abzuwehren als mit der rechten. Daſs aber bei den Augurien, wenn der Auſpex ſein Geſicht dem ſogenannten Tempel (in Süden) zugekehrt hatte, er den Blitzſtrahl, der zur Linken geſchah, für glücklich ausgab, ſcheint zum Grunde zu haben, daſs der Donnergott, der dem Auſpex gegenüber gedacht wurde, ſeinen Blitz alsdann in der Rechten führt (S. IV. 7. *)).

d. i. wir beurtheilen ſie als dynamiſch erhaben (M. II, 570. U. 102.).

6. Das Uebel kann auch, weil es dem einen Zweck alles unſers Handelns, unſerm Wohl zuwider, oder gerade das Gegentheil von demſelben iſt, das Phyſiſch-Zweckwidrige genannt werden. Auch ſcheint es oft zweckwidrig, wenn man es in Verbindung mit dem Böſen, als Strafe deſſelben, betrachtet, indem dieſe Verbindung moraliſch und nothwendig gut iſt (S. III, 389. und 391.*)), ſ. Leibnitz, XI. S. 861. II. u. III, auch Theodicee.

Ueberlegung,

ſ. Reflexion.

Ueberredung,

perſuaſio, perſuaſion, ſ. Fürwahrhalten und Scheinbarkeit, 2. So nennt man ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen (L. 111.). Sie ſteht der Ueberzeugung entgegen, die ein Fürwahrhalten aus zureichenden Gründen iſt. Bei der Ueberredung weiſs man nicht, ob die Gründe bloſs ſubjectiv oder auch objectiv ſind. Die Ueberzeugung hat bloſs objective Gründe oder doch ſolche ſubjective Gründe, die das Fürwahrhalten complet machen, weil ſie in praktiſcher Beziehung ſo viel als objective gelten (L. 110. f.).

2. Bei vielen Erkenntniſſen ſind wir uns nur der Ueberredung bewuſst. Wir können aber nicht immer beurtheilen, ob die Gründe unſers Fürwahrhaltens objectiv oder ſubjectiv ſind; und dieſe Ueberredung geht oft der Ueber-

zeugung vorher. Wir müſſen daher, um von der bloſsen Ueberredung zur Ueberzeugung gelangen zu können, zuvörderſt überlegen (ſehen, zu welcher Erkenntniſskraft ein Erkenntniſs gehört, ſ. Reflexion) und dann unterſuchen (prüfen, ob die Gründe in Anſehung des Gegenſtandes zureichend oder unzureichend ſind, ſ. Reflexion, 3.) (L. 111.).

Ueberſchwenglich,

transſcendent, *transſcendens*, *transſcendant.* Was über jede gegebene Erfahrung hinausgeht (Pr. 126.). So iſt der Gebrauch der Vernunft zur Erkenntniſs der Dinge an ſich ſelbſt, weil er die Erfahrung überſchreitet, überſchwenglich oder transſcendent (Pr. 127. 134. 159. 204.); etwas aufs Object an ſich ſelbſt beziehen heiſst transſcendenter Weiſe verfahren (Pr. 127.); transſcendente Aufgaben der r. V. heiſsen die Aufgaben der Vernunft über gewiſſe Erkenntniſſe (Gott, Freiheit und Unſterblichkeit), die das Feld aller möglichen Erfahrungen verlaſſen (Pr. 127. C. 9.), dergleichen Erkenntniſſe daher auch transſcendente Vernunfterkenntniſſe heiſsen (Pr. 128.). Transſcendente Urtheile der reinen Vernunft ſind ſolche, die eine Erkenntniſs über die Grenze der Erfahrung liegender Dinge ausſagen (Pr. 174.); transſcendente Begriffe ſind Begriffe, die ein Wiſſen über die Dinge an ſich ſelbſt vorausſetzen (Pr. 183.), ſ. Immanent. So, ſagt K., ſind diejenigen Grundſätze transſcendent, welche die Grenzen möglicher Erfahrung überfliegen ſollen; alſo ſolche Grundſätze, die uns zumuthen, alle Grenzpfähle, die das Feld der Erfahrung abſtecken, niederzureiſsen und ſich einen ganz neuen Boden, der gar keine Demarcation anerkennt, anzumaſsen (C. 352. f.).

Ueberſinnliches,

Intelligibeles, *intelligibile*, *intelligible*, ſ. Natur, 11. u. Empiriſch, 4. Das Ueberſinnliche iſt die Idee (der Vernunftbegriff) von einer Natur an ſich, von der wir uns die Natur in der Erſcheinung (das Sinnliche) als Darſtellung denken und ſie derſelben zum Grunde legen. Dieſe Idee des Ueberſinnlichen wird unter andern in uns durch die Gröſse und Macht der Natur in der Erſcheinung erweckt, deren äſthetiſche Beurtheilung die Einbildungskraft bis zu ihrer Grenze anſpannt und ſo das Gefühl ihrer über alle Natur in der Erſcheinung hinausgehenden (überſinnlichen) Beſtimmung (das moraliſche Gefühl) rege macht (U. 116. M. II, 592.). Jede Idee enthält das Unbedingte oder Abſolute, dieſes können wir durch unſre Einbildungskraft in ihrer gröſsten Anſpannung nicht erreichen; durch das Gefühl dieſer Unangemeſſenheit unſrer Einbildungskraft für die Ideen der Vernunft wird nun unſer Gemüth als zweckmäſsig für eine überſinnliche Beſtimmung dargeſtellt, und genöthigt, ſich die Natur in ihrer Vollendung als Darſtellung von etwas Ueberſinnlichen zu denken (U. 115. M. II, 593.). Dieſe Idee des Ueberſinnlichen löſet ſich aber eigentlich in drei Ideen des Ueberſinnlichen auf:

1. das Unbedingte oder Abſolute für das Erkenntniſsvermögen, oder das Ueberſinnliche überhaupt als das Subſtrat der Erſcheinungen (das, wovon die ſinnliche Natur die Erſcheinung iſt);

2. das Unbedingte oder Abſolute für den Geſchmack, oder das Ueberſinnliche als der Grund davon, daſs die Natur zweckmäſsig für unſer

Erkenntniſsvermögen iſt (die ſinnlichen Eindrücke der Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens ſo angemeſſen ſind, daſs ſie leicht aufgefaſst werden können und Objecte geben, von denen eine Erkenntniſs möglich iſt, ſo daſs ſie als ſchön oder häſslich können beurtheilt werden; und

3. das Unbedingte oder Abſolute für das Begehrungsvermögen, oder das Ueberſinnliche als der Grund davon, daſs der freie Wille Zwecke haben kann und daſs dieſe mit den ſittlichen Zwecken (daſs nehmlich in der ſinnlichen Natur etwas iſt, das zugleich zu wollen und zu thun, ſittlich gut iſt, und daſs es einen freien Willen giebt, der dieſe Zwecke haben und darnach ſtreben kann) (U. 245. M. II, 760.). S. übrigens Vernunftbegriff.

Uebertretung,

transgreſſio, reatus, peccatum, transgreſſion, péché. Eine jede pflichtwidrige That (T. 21.) Eine pflichtwidrige That iſt eine ſolche, die dem Geſetz widerſtreitet. Sind die Pflichten, die das Geſetz vorſchreibt, Tugendpflichten, oder iſt die Beurtheilung ethiſch, und iſt es dem Subject Grundſatz, ſolche pflichtwidrige Thaten zu thun, d. i. ſich den Pflichten nicht zu fügen, ſo iſt die Uebertretung (*peccatum*) Verſchuldung (*demeritum*), d. h. das reale Widerſpiel des Verdienſtes, welches die Erfüllung der Tugendpflichten iſt, oder des moraliſchen Werths. Iſt es dem Subject aber nicht Grundſatz, pflichtwidrig zu handeln, ſo iſt die Uebertretung bloſs moraliſcher Unwerth, d. h. ein bloſser Mangel des Werths, den die Erfüllung der Tugendpflichten giebt, ſ. Laſter, 3. ff. und Tugend.

2. Sind hingegen die Pflichten Rechtspflichten und wird dabei bloſs auf die äuſsere Pflichtverletzung geſehen, d. h. iſt die Beurtheilung juridiſch, ſo heiſst die Uebertretung (*reatus*), wenn ſie unvorſetzlich iſt, Verſchuldung (*culpa*). So aber die Uebertretung vorſetzlich, d. i. mit dem Bewuſstſeyn verbunden iſt, daſs ſie Uebertretung ſei, ſo heiſst ſie Verbrechen (*dolus*) (K. XXIII.).

3. Es äuſsert ſich aber am Menſchen ein urſprünglicher Gebrauch der Freiheit durch Uebertretung des Geſetzes, welcher aller Uebertretung in der Zeit zum Grunde liegt, und daher angebohrne Uebertretung oder Schuld genannt werden kann. Dieſe Schuld kann in der Gebrechlichkeit (daſs der Menſch zwar das Wollen hat, aber ihm oft das Vollbringen des Guten fehlt) und in der Unlauterkeit des Menſchen (daſs er nicht rein moraliſchgut handelt) als unvorſetzliche Schuld oder Verſchuldung, in der Bösartigkeit, Verderbtheit oder Verkehrtheit des menſchlichen Herzens aber (daſs der Menſch die Triebfeder aus dem moraliſchen Geſetz nicht-moraliſchen nachſetzt) als vorſetzliche Schuld oder Verbrechen beurtheilt werden. Der Charakter oder das Kennzeichen dieſer angebohrnen Schuld iſt die Tücke des menſchlichen Herzens (das grobe Verbrechen, *dolus malus*), ſich vor dem Geſetz für gerechtfertigt zu halten, wenn die That keine üblen Folgen für uns oder andere Menſchen hat (R. 34. f.). Allerdings würden die beiden Sätze: der Menſch iſt von Natur böſe, und, der Menſch macht ſich böſe, gar nicht mit einander beſtehen können (ſ. Niederſächſiſche Zeitſchrift, 1. Heft, oder der Philoſoph in der Lüneburger Heide 3. B. 1. H. 8. S. 168. f.), wenn der Menſch nicht als Gegenſtand der Wahrnehmung bloſs Erſcheinung (*homo phaenomenon*) wäre, als Gegenſtand

moralischer Beurtheilung aber als ein Ding an sich (*homo noumenon*) gedacht werden müsste. Bei dem Menschen als Phaenomen lässt sich der Hang zum Bösen so früh wahrnehmen, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äussert. Er erscheint also als von Natur böse. Allein da alle Zurechnung mit samt dem freien Willen wegfallen würde, wenn man diesen Hang zum Bösen als eine blosse natürliche unverschuldete Anlage des Menschen, die sich in der Zeit zur Immoralität ausbilde, betrachten wollte, und überdem der freie Wille und alles, was ihn zum Grunde hat, mit dem Naturmechanismus und den Naturwirkungen ebenfalls nicht zu vereinigen seyn würde ohne den kritischen Idealismus: so muss der freie Wille und das, was aus ihm entspringt, jener Hang zum Bösen, als etwas Intelligibeles oder Uebersinnliches betrachtet werden, was nicht in der Zeit (in der nur Phaenomene sind) ist und geschah. Der Mensch macht sich böse als Noumen, und ist böse als Phaenomen, wo die That erscheint und als moralische Wirkung nicht erklärt, sondern nur nach dem moralischen Gesetze beurtheilt oder gewürdigt werden kann. Dies ist also auch gar keine Hypothese zur Erklärung der Immoralität im Menschen, sondern eine bei der Wahrnehmung dieser Immoralität, in der Uebertretung des Gesetzes, ganz unvermeidliche Voraussetzung (Postulat). Es liegt schon in der Immoralität selbst, und es ist ganz unmöglich, sich dieselbe ohne diese Voraussetzung vorzustellen. Denn, will man sagen, der Hang zum Bösen ist durch das feige und unentschlossene Nachgeben gegen die Antriebe der Sinnlichkeit entstanden: so wird ja damit schon der Hang zum Bösen angenommen, um seine Entstehung zu erklären; denn ist nicht schon dieses feige und unentschlossene Nachgeben etwas Böses, und woher ist denn dieses verwerfliche Nachgeben?

Auch ſtreiten die Beobachtungen an Kindern nicht dawider. Denn vor dem Erwachen der Vernunft iſt auch der Hang zum Böſen noch nicht erwacht, nur mit ihr erwacht auch er. Er iſt nicht in der Zeit entſtanden, heiſst nicht, man kann den Zeitpunct ſeines Entſtehens nicht angeben, ſondern ſein Entſtehen iſt gar keine Erſcheinung in der Zeit, kein Phaenomen. Wovon man aber, ſeiner Natur nach, keine Zeiturſache angeben kann, das muſs nothwendig als Noumen, als etwas Ueberſinnliches, und betrifft es etwas Geſchehenes, als urſprünglich, gedacht werden. Dies überſchreitet auch gar nicht die Grenzen unſrer Erkenntniſs, und charakteriſirt etwa eine überſinnliche Urſache, denn das können wir nicht, wenn wir auch wollten; ſondern es iſt nur das unvermeidliche Denken (Poſtulat) einer überſinnlichen Freiheitsurſache überhaupt. Wenn endlich zugegeben wird, daſs der Hang zum Böſen den Menſchen nicht völlig verlaſſen kann, wie ganz richtig iſt: ſo muſs er als ſeiner intelligibeln Natur, der Menſchheit, obwohl der Freiheit ſeines Willens unbeſchadet, d. i. durch ſeine eigene That, eingewurzelt gedacht werden; denn warum ſollte der Menſch das, was durch ihn in der Zeit entſtanden iſt, nicht auch in der Zeit wieder vertilgen können.

4. Noch iſt zu merken, daſs bei jeder Uebertretung einer Pflicht in der Zeit ein Widerſtand (*antagonismus*) der Neigung gegen die Vorſchrift der Vernunft iſt, wodurch die Allgemeinheit (*univerſalitas*) des Princips in eine bloſse Gemeingültigkeit (*generalitas*) verwandelt wird, wir wollen nicht, daſs unſre geſetzwidrige Maxime allgemeines Geſetz werden ſoll, ſondern machen, zum Vortheil unſrer Neigung, eine Ausnahme von dem Geſetz, ſo daſs die Handlung wohl nicht gerechtfertigt, aber doch allenfalls entſchuldigt werden kann (M. II, 76. G. 57.).

Ueberzeugung,

convictio, *conviction*, f. Ueberredung. Die Ueberzeugung läſst ſich allgemein mittheilen, und gebietet allgemeine Beiſtimmung. Sie kommt aus dem Wiſſen, und das Fürwahrhalten iſt bei derſelben durch objective Gründe der Wahrheit beſtimmt. Das Glauben giebt daher auch wegen der bloſs ſubjectiven Gründe keine Ueberzeugung, denn bei demſelben iſt das Fürwahrhalten nothwendig frei und nicht durch objective Gründe beſtimmt (L. 106.). Die Ueberzeugung iſt entweder logiſch oder praktiſch: logiſch, wenn wir wiſſen, daſs wir frei ſind von allen ſubjectiven Gründen und doch dies Fürwahrhalten zureichend iſt (das Object iſt gewiſs); praktiſch, wenn wir wiſſen, daſs die ſubjectiven Gründe zum Fürwahrhalten zureichend (complet) ſind und daher das Fürwahrhalten ſelbſt zureichend iſt (ich bin gewiſs). Die praktiſche Ueberzeugung heiſst auch der moraliſche Vernunftglaube, und iſt oft feſter als alles Wiſſen; denn beim Wiſſen hört man noch auf Gegengründe, aber bei der praktiſchen Ueberzeugung nicht, weil es hierbei gar nicht auf objective Gründe, ſondern auf das moraliſche Intereſſe des Subjects ankommt (L. 110.). S. Fürwahrhalten u. Behaupten.

2. Unter ſubjectiver Ueberzeugung iſt das feſte Glauben zu verſtehen. Der gewöhnliche Probirſtein, ob etwas bloſse Ueberredung, oder eine ſolche ſubjective Ueberzeugung ſei, was Jemand behauptet, iſt das Wetten, oder auch das Schwören. Der zuverſichtliche und unlenkbare Trotz, mit welchem öfters Jemand ſeine Sätze ausſpricht, giebt ihm den Schein, daſs er alle Beſorgniſs des Irrthums gänzlich abgelegt

habe. Nur eine Wette macht ihn ſtutzig, oder auch die Aufforderung zum Schwur. Bisweilen will er nur um eine geringe und nicht um eine groſse Summe wetten. Auf einen Ducaten am Werth reicht ſeine Ueberredung zu, aber nicht auf zehn. Den erſten nehmlich wagt er noch wohl, aber bei zehnen wird er allererſt inne, was er vorher nicht bemerkte, daſs es nehmlich doch wohl möglich ſei, er habe ſich geirrt. Man ſtelle ſich nur in Gedanken vor, man ſolle worauf das Glück des ganzen Lebens verwetten, ſo wird das triumphirende Urtheil gar ſehr ſchwinden, man wird überaus ſchüchtern werden und die Unzulänglichkeit ſeines Glaubens allererſt entdecken. Zum Wetten iſt comparative (ſubjective Ueberzeugung) und zum Schwören abſolute Zulänglichkeit objectiver Gründe (logiſche Ueberzeugung), oder doch ein ſchlechterdings ſubjectiv zureichendes Fürwahrhalten (praktiſche Ueberzeugung) nöthig (L. 112. C. 852. M. I, 991.). S. Fürwahrhalten, 9. ff. u. Beweis; auch Gewiſsheit u. Glaube.

Ueppigkeit,

luxus, luxe. So heiſst das Uebermaſs des geſellſchaftlichen Wohllebens mit Geſchmack in einem gemeinen Weſen. Sie iſt alſo der Wohlfahrt des gemeinen Weſens zuwider. Ein ſolches Uebermaſs ohne Geſchmack heiſst öffentliche Schwelgerei (A. 200.), ſ. Schwelgerei. Das Uebermaaſs des geſellſchaftlichen Wohllebens gründet ſich auf einen Schwarm aus der Lüſternheit entſpringender entbehrlicher, ja ſogar naturwidriger Neigungen, welcher daher auch Ueppigkeit benannt wird (S. III, 252.). Der Luxus oder die Ueppigkeit thut der guten Lebensart Ab-

bruch; denn gute Lebensart iſt die Angemeſſenheit des Wohllebens zur Geſelligkeit, alſo mit Geſchmack (A. 201.). Da Ueppigkeit eigentlich nicht dem häuslichen, ſondern nur dem öffentlichen Leben vorgerückt werden kann, ſo darf auch das Verhältniſs des Staatsbürgers zum gemeinen Weſen in dem, was die Verſchönerung betrifft, geſetzt, daſs dies auch in manchen Stücken ſchädlich wäre, ſchwerlich mit Aufwandsverboten beläſtigt werden, weil es die Künſte belebt (A. 201. f.).

Unbedingtes,

Abſolutes, *abſolutum*, *abſolu*. S. Naturbegriff, 7., Gott, 5. ff. u. Freiheit, 3. ff. Die transſcendentale Idee von etwas, was keine Bedingungen hat. Es beſteht entweder in einer ganzen Reihe (Totalität derſelben) von lauter bedingten Gliedern oder in dem Theil einer ſolchen Reihe, der unter keiner Bedingung weiter ſteht, dem aber die übrigen Glieder untergeordnet ſind. Sinnlich iſt ſo etwas nicht möglich. Beiſpiele zu dem erſtern wären: eine unendliche Zeit, ein unendlicher Raum, eine unendliche Theilung, eine unendliche Reihe von Wirkungen und Urſachen; Beiſpiele zu dem letztern: ein Weltanfang, eine Weltgrenze, ein Einfaches, eine abſolute Selbſtthätigkeit und eine abſolute Naturnothwendigkeit, (C. 445. f. M. I, 497. 498.), ſ. Vernunftbegriff.

Undeutlichkeit,

ſ. Deutlichkeit.

Undurchdringlichkeit,

Impenetrabilität, Solidität, *impenetrabilitas, ſoliditas, impenetrabilité, ſolidité.* Die Eigenſchaft der Materie, daſs ſie einen Raum erfüllt, d. i. allem Beweglichen widerſteht, das durch ſeine Bewegung in den Raum, worin ſich die Materie befindet, einzudringen beſtrebt iſt (N. 33. 31.). Die Materie nimmt einen Raum ein, d. h. iſt in allen Puncten deſſelben unmittelbar gegenwärtig, von dieſem Begriff iſt nun eine nähere Beſtimmung, ſie erfüllt auch dieſen Raum (N. 32.). Daſs ſie aber dieſen Raum nicht durch ihr bloſses Daſeyn erfüllt, ſondern durch eine beſondere bewegende Kraft, findet man im Art. Bewegung, VII. Die Undurchdringlichkeit gehört zu den weſentlichen Eigenſchaften der Materie, ſ. Materie, 1.

2. In allen zuſammengeſetzten Körpern, die wir aus der Erfahrung kennen, erfüllt die ihnen zugehörige Materie den Raum nicht vollkommen, ſondern läſst Zwiſchenräume übrig, die aber darum nicht leer, ſondern wieder mit einer andern Materie ausgefüllt ſind, oder fremde Materien enthalten, aber nie ganz leer bleiben können, ſ. Zwiſchenräume der Cörper und Raum, 25. Die Undurchdringlichkeit der Materie findet alſo in dieſer Rückſicht in allen Stellen ſtatt, die ihr Volumen einnimmt. Die Materie iſt alſo in Anſehung deſſen, daſs ſie Zwiſchenräume enthält, nicht in mathematiſcher Bedeutung vollkommen dicht, und in Anſehung deſſen, daſs dieſe Zwiſchenräume doch auch nicht vollkommen leer ſeyn, wirklich vollkommen dicht. Darum iſt aber doch Undurchdringlichkeit nicht einerlei mit vollkommener Dichte.

Und wenn einige, befonders franzöfifche, Schriftfteller der Undurchdringlichkeit den Namen Dichte (*denfité*) gegeben haben, fo haben fie fehr unrecht gethan. S. Dicht u. Dichtigkeit. Noch weniger ift in irgend einem Fall Undurchdringlichkeit mit Härte einerlei, f. Hart. Muffchenbroek (*Elementa Phyficae*, §. 30.) und Lambert (Architectonik, 1. B. II. Hauptft. §. 51.) geben der Undurchdringlichkeit den Namen Solidität. Der letztere fagt fogar (a. a. O. §. 60.): Die Exiftenz fetzt etwas Solides oder überhaupt etwas Subftantiales fchlechthin voraus. Indeffen fagt er doch auch (a. a. O. 2. B. XX. Hauptft. §. 623.): Es mag allerdings Subftanzen geben, welche weder das Solide ausfchliefsen, noch von demfelben (nehmlich von dem Raum, welchen es erfüllt) ausgefchloffen werden — es ift kein Zweifel, dafs nicht die Kräfte follten Subftanzen von der Art feyn. Uebrigens trennt Lambert (§. 620.) die Kräfte vom Soliden und macht fie zu befondern Subftanzen, woraus folgen würde, dafs die Anwefenheit von etwas Reellem (dem Soliden) im Raume fchon durch feinen Begriff (ohne alle Kraft) widerftände, es müfste darin ein Widerfpruch liegen: dafs etwas Solides im Raume vorhanden wäre, und dafs diefes Solide nicht widerftehen follte, und aus diefem Widerfpruch müfste der Widerftand nothwendig entftehen. Allein der Satz des Widerfpruchs ift ein logifches Gefetz für das Denken im Verftande,* aber kein phyfifches Gefetz für das Bewegen im Raume. Der Satz des Widerfpruchs kann alfo keine Materie zurücktreiben, die in den Raum eindringen will, in welchem eine andere Materie anzutreffen, dazu find phyfifche Kräfte nöthig; und nur dann, wenn die Materie durch phyfifche Kräfte den Raum erfüllt, ift jener Widerfpruch gegründet (N. 33. f.).

3. Die Undurchdringlichkeit, als all-

gemeine Eigenschaft der Materie, ist auch noch von Impenetrabilität, einer relativen Erscheinung einer gewissen besondern Materie, wohl zu unterscheiden. Durchdringlich (*penetrabilis*) ist kein Theil der Materie, d. h. der Raum seiner Ausdehnung kann nicht durch Zusammendrückung dieses Theils der Materie völlig aufgehoben werden. Wenn z. B. in einem mit Luft angefüllten Stiefel einer Luftpumpe der Kolben dem Boden immer näher getrieben wird, so wird die Luftmaterie zusammengedrückt. Könnte nun diese Zusammendrückung so weit getrieben werden, dass der Kolben den Boden völlig berührte (ohne dass das Mindeste von Luft entwischt wäre), so würde die Luftmaterie durchdrungen seyn (N. 38.), s. Materie. S. 96. Permeabel aber können allerdings die zusammengesetzten Cörper für gewisse fremde Materien seyn, die sie zwar nicht durch ihre leeren Zwischenräume durchlassen, denn diese sind nirgends vorhanden, sondern von denen sie vielleicht chemisch durchdrungen werden, ohne dass eben die eine beider Materien durch die andere getrennt und im buchstäblichen Sinne aufgelöset wird, wie z. B. alle bekannte Cörper für die Wärme permeabel sind oder von dem Wärmestoffe durchdrungen werden. Denn vertheilte sich der Wärmestoff in die leeren Zwischenräume der Cörper, so würde die feste Substanz der Cörper selbst kalt bleiben, weil diese nichts von ihm einnehmen könnte. Eben so kann man sich sogar einen scheinbarlich freien Durchgang gewisser Materien durch andere auf solche Art denken, z. B. der magnetischen Materie, ohne ihr dazu offene Gänge und leere Zwischenräume in allen, selbst den dichtesten Materien vorzubereiten. Aber es giebt allerdings auch Materien, die eine Menge Löcher haben, obwohl diese darum nicht leer, sondern mit andern Materien, z. B. mit Luft angefüllt sind, und diese sind freilich für gewisse Materien dadurch permeabel, dass die letz-

tern durch diese Löcher gehen und bei ihrem Durchgange die fremdartigen Materien z. B. die Luft vor sich her heraus treiben. So geht z. B. Quecksilber durch Leder, und Luft und Wasser durch Holz. Impermeabilität ist demnach die Eigenschaft gewisser Materien und Cörper, einige andere Materien nicht durchzulassen, entweder weil es von ihnen nicht kann chemisch durchdrungen werden, oder weil es keine, obwohl mit andern Materien angefüllte Zwischenräume hat, die groſs genug dazu wären, oder weil diese Zwischenräume mit solchen Materien angefüllt sind, die jenen Materien den Durchgang nicht verstatten. So ist das Glas von der Beschaffenheit, daſs die elektrische Materie dasselbe nicht chemisch durchdringen kann, eben der Fall ist es bei den undurchsichtigen Cörpern vielleicht mit dem Licht, wiewohl man sich oft verstattet, auch diese Eigenschaft Undurchdringlichkeit zu nennen. Alles, was uns des Bedürfnisses überhebt, zu leeren Räumen unsre Zuflucht zu nehmen, ist wirklicher Gewinn für die Naturwissenschaft. Denn diese leeren Räume geben der Einbildungskraft gar zu viel Freiheit, den Mangel der innern Naturkenntniſs durch Erdichtung zu ersetzen. Das absolut Leere und das absolut Dichte sind in der Naturlehre ohngefähr das, was der blinde Zufall und das blinde Schicksal in der metaphysischen Weltwissenschaft sind, nehmlich ein Schlagbaum für die herrschende Vernunft, damit entweder Erdichtung ihre Stelle einnehme, oder sie auf dem Polster dunkler Qualitäten zur Ruhe gebracht werde (N. 99. f.).

4. Absolute Undurchdringlichkeit ist diejenige Undurchdringlichkeit der Materie, welche auf der Voraussetzung beruht, daſs die Materie, als solche, gar keiner Zusammendrückung fähig sei (N. 40.). Sie ist in der That nichts mehr, oder weni-

ger, als *qualitas occulta* (N. 41.). Die Scholaſtiker glaubten nehmlich das, was ſie nicht einſähen, damit erklären zu können, daſs ſie ſagten: es ſei eine verborgene Qualität. So muſste man alſo auch von einer abſoluten Undurchdringlichkeit, die nicht auf urſprünglichen bewegenden Kräften der Materie, folglich auf nichts beruhet, ſagen, ſie ſei eine verborgene Qualität, welches nichts erklärt, ſ. Kraft, bewegende, 9.; Erfüllung des Raums, 2. und Bewegung, VII, 2.

5. Relative Undurchdringlichkeit iſt diejenige Undurchdringlichkeit der Materie, die auf dem Widerſtande beruht, der mit den Graden der Zuſammendrükkung proportionirlich wächſt (N. 40.), ſ. Erfüllung des Raums, 2. Sie iſt die allein reale oder wirklich vorhandene.

Unedle Gemüthsart,

ſ. Gemüthsart.

Unendliches,

ἄπειρον, *infinitum*, *infini.*

1. Mathematiſcher Begriff des Unendlichen. Der Vernunftbegriff eines Quantum, welches eine Menge von gegebenen Einheiten enthält, die gröſser iſt als alle Zahl *) (C. 460.). Das Maaſs eines ſolchen

*) *Infinitum Mathematicorum — quo plura adeſſe dicimus, quam quae numero comprehendi poſſunt. Philoſ. Wolfian. contract. T. I, p. 606.*

Quantum ist die Einheit, auf welche dasselbe bezogen wird, wie das bei jedem Quantum, das sich durch Zahl ausdrücken läst, und bei jeder Zahl der Fall ist; allein, was bei der Zahl nicht der Fall ist, die Menge dieser Einheiten ist unbegränzt, daher kann man das Mathematisch-Unendliche auch das Mathematisch-Unbegrenzte nennen. Es ist eine Vielheit, die alle Zahl übersteigt (S. III, §. 1. *).

Diejenigen, welche das Mathematisch-Unendliche verwerfen, machen sich eben ihre Arbeit nicht sauer; sie schicken nehmlich einen fehlerhaften Begriff von der Unendlichkeit einer gegebenen Gröſse (d. i. dem Mathematisch-Unendlichen) voraus. Das Unendliche heiſst ihnen eine Gröſse, über die, d. i. über die darin enthaltene Menge einer gegebenen Einheit, keine gröſsere möglich ist. Nun liegt es freilich am Tage, daſs keine Menge die gröſseste ist, weil noch immer eine oder mehrere Einheiten hinzugethan werden können *). Also ist eine unendliche gegebene Gröſse unmöglich **). Allein man streitet dann nur mit erträumten Einfällen. Denn der Begriff, den man bekämpft, ist der eines Maximum, ***) welches vorstellen soll, wie groſs etwas sei und doch als etwas unendliches gedacht werden soll; aber nicht der Begriff

*) S. Trägers Metaphysik, §. 13, 1.

**) Herz Betrachtungen, S. 16.

***) Dies sagt schon Lambert (Architectonik §. 905.), und führt zum Beispiel den *Sinus* an. Ein *Sinus* ist auch eine Gröſse, über die keine gröſsere möglich ist, oder die nicht gröſser werden kann; er kann nehmlich nicht gröſser als der Halbmesser des Cirkels werden deswegen ist aber der *Sinus* gerade nur so groſs als der Halbmesser.

eines unendlichen Ganzen, *) in welchem bloſs das Verhältniſs der Vielheit zu einer beliebig anzunehmenden Einheit gedacht werden ſoll, ein Verhältniſs, das gröſser iſt, als alle Zahl. Nachdem nun die Einheit gröſser oder kleiner angenommen wird, würde das Unendliche gröſser oder kleiner ſeyn; allein die Unendlichkeit, da ſie bloſs in dem Verhältniſſe zu dieſer gegebenen Einheit beſteht, würde darum doch immer dieſelbe bleiben, obgleich freilich die abſolute Gröſse des Ganzen dadurch gar nicht erkannt würde (C. 458. f. M. I, 514. S. III, §. 1. *).

2. Transſcendentaler Begriff des Unendlichen. Der Vernunftbegriff eines Quantum, in deſſen Durchmeſſung die ſucceſſive Syntheſis der Einheit niemals vollendet ſeyn kann (C. 460. M. I, 415. S. III, §. 1.).

Da dieſe Syntheſis nun eine nie zu vollendende Reihe ausmachen müſste, ſo kann man nicht durch ſie eine Totalität denken; denn der Begriff der Totalität iſt in dieſem Falle die Vorſtellung einer vollendeten Syntheſis der Theile, und dieſe Vollendung iſt unmöglich (C. 460. M. I, 416. S. III, §. 1.).

3. Der Raum wird z. B. als eine unendliche gegebene Gröſse vorgeſtellt, an ihm haben wir die reine Anſchauung zu dem transſcendentalen Begriff des Unendlichen; allein da ein

*) Der Begriff des Ganzen (der Totalität) iſt in dieſem Falle nichts anders, als die Vorſtellung der vollendeten Syntheſis ſeiner Theile; weil, da wir nicht von einer Anſchauung des Ganzen (als welche in dieſem Falle unmöglich iſt) den Begriff abziehen können, wir dieſen nur durch die Syntheſis der Theile, bis zur Vollendung des Unendlichen, wenigſtens im Vernunftbegriff faſſen können (C. 456. *)).

Vernunftbegriff eigentlich in keiner Anſchauung vollkommen dargeſtellt werden kann, ſo iſt auch das, was am Raum zum Vernunftbegriff gehört, das Unendliche, ein Quantum, in deſſen Durchmeſſung die ſucceſſive Syntheſis der Einheit niemals vollendet ſeyn kann, obwohl das Mannigfaltige des unendlichen Raums zugleich gegeben iſt, weil wir uns hier nicht auf Grenzen berufen können, welche die Totalität von ſelbſt in der Anſchauung ausmachten. In dieſem Falle kann daher der Begriff nicht vom Ganzen zu der beſtimmten Menge von Theilen gehen, ſondern muſs die Möglichkeit eines Ganzen durch die ſucceſſive Syntheſis der Theile darthun, welche eine nie zu vollendende Reihe ausmacht (C. 39. u. 460.). S. Expoſition, 7.

4. Der Raum iſt alſo in Anſehung ſeiner Theile als ein Unbedingtes zu betrachten, das in der ganzen Reihe dieſer Theile beſtehet, in der alſo alle einzelne Theile als Glieder dieſer Reihe ohne Ausnahme immer wieder Theile haben, durch die ſie begrenzt und alſo bedingt ſind, aber das Ganze des Raums muſs nicht nur als ſchlechthin unbegrenzt und alſo unbedingt gedacht werden, ſondern kann auch in der Anſchauung nicht als begrenzt und alſo bedingt vorgeſtellt werden. Die Reihe der Theile iſt *a parte priori* und *a parte poſteriori* ohne Grenzen (ohne Anfang und ohne Ende), d. i. unendlich, und gleichwohl ganz gegeben. Der Progreſſus auf allen Seiten iſt hier aber doch niemals vollendet; ein ſolches Unendliches, das im Progreſſus oder Regreſſus niemals vollendet iſt, kann potentialiter unendlich genannt werden (C. 445.), ſ. Unbedingtes.

5. Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet eben ſo nichts weiter, als daſs alle beſtimmte Gröſse der Zeit nur durch Einſchränkungen einer

einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich ſei, weswegen dieſe urſprüngliche Vorſtellung, Zeit, als uneingeſchränkt gegeben ſeyn muſs. Die Zeit iſt alſo auch gleichſam die reine Anſchauung zu dem transſcendentalen Begriff des Unendlichen, allein auch ſie iſt als ein Quantum gegeben, in deſſen Durchmeſſung die ſucceſſive Syntheſis der Einheit niemals vollendet ſeyn kann, denn wir können uns nicht verſtellen, daſs die Zeit jemals ganz ablaufen könne, noch daſs ſie einen Anfang genommen habe; im erſtern Fall müſste es nehmlich eine Zeit geben, in der keine Zeit mehr wäre, im andern Fall müſste es eine Zeit gegeben haben, in der keine Zeit geweſen wäre (C. 47.), ſ. Expoſition, 15.

6. Ueber den Unterſchied zwiſchen dem Unendlichen (*infinitum*) und Unbeſtimmten (*indefinitum*) ſ. Progreſſus.

7. Das Beſtreben vieler groſsen Mathematiker, den Begriff des Unendlichkleinen aus der Infiniteſimalrechnung wegzuſchaffen, um dem Vortrag derſelben mehr Evidenz und Eleganz zu geben, und die Preisfrage der Berlinſchen Akademie der Wiſſenſchaften zu dieſem Behuf im Jahr 1784, welche eben die Mathematiker (z. B. *l'Huilier*, der in Berlin den Preis erhielt, *La Grange* u. a. m.) in Thätigkeit ſetzte, um auf dieſes Ziel hinzuarbeiten, iſt bekannt. Nach meiner Idee von dem Unendlichen iſt dieſe Bemühung ganz umſonſt, und die Sache weder thunlich, noch nützlich. Es iſt unmöglich, dieſen Begriff wegzuſchaffen, und wenn dies, wie man ſich vorſtellt, Mathematikern geglückt iſt, ſo kann man ſchon zum voraus erklären, daſs dieſes ein bloſser Schein und der Begriff nicht weggeſchafft, ſondern bloſs verſteckt ſei. Dies läſst ſich *a priori* beweiſen, wie ich nachher zei-

gen werde. Neuerlich hat auch *Carnot*,*) obwohl aus andern Gründen, dieſes gezeigt und ſein Ueberſetzer Hauff iſt ſeiner Meinung (*Betrachtungen über die Theorie der Infiniteſimalrechnung von dem Bürger Carnot, Mitgliede des Franzöſiſchen National-Inſt. Aus dem Franzöſiſchen überſetzt und mit Anm. und Zuſätzen begleitet von Joh. Karl Friedr. Hauff. Frankf. am Main*, 1800. 8. Dieſes Werk erſchien zu Paris 1797 unter dem Titel: *Réflections ſur la Métaphyſique du Calcul Infinitéſimal.*). Das Unendliche iſt ein Vernunftbegriff; was das ſagen wolle, findet man im Art. Vernunftbegriff deutlich erörtert. Hiernach iſt nun das Unendlichkleine der aus der Vernunft entſpringende Begriff eines Theils der gegebenen Einheit, der aber ein ſolches Quantum iſt, daſs diejenige Menge ſolcher Theile, welche zuſammen die Einheit ausmachen, gröſser iſt als alle Zahl. Wenn wir uns nehmlich die Zahlen denken, und von der Einheit anfangen zu zählen, ſo können wir entweder Einheiten zu Einheiten hinzuſetzen, oder die Einheit durch alle Zahlen in gleiche Theile theilen, nach folgendem Schema:

$$\ldots\ldots \tfrac{1}{6}, \tfrac{1}{5}, \tfrac{1}{4}, \tfrac{1}{3}, \tfrac{1}{2}, 1, 2, 3, 4, 5, 6, \ldots\ldots$$ **)

Auf beiden Seiten kommen wir damit nie zu Ende, wir mögen uns, Rechts von der Einheit hinauf, auch

*) Er ſagt (§. 1. *) des angef. Werks): Von einer Gröſse ſagen, ſie ſei unendlich klein, heiſst genau ſo viel, als: ſie ſei der Unterſchied zweier Gröſsen, die einerlei dritte Gröſse zur Grenze haben, und nichts weiter. Daſs es etwas anders heiſse, bemühe ich mich oben zu zeigen. Carnots Erklärung liegt wenigſtens nicht in dem Begriff des Unendlichkleinen, in dem nichts vom Unterſchied zwiſchen zwei andern Gröſsen gedacht wird.

**) Man kann die Summe aller Zahlen, die dieſe Reihe: 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + ... ausmachen, verlangen; dieſe Summe muſs aber, da jene Zahlen ohne Ende fortgehen, und beſtändig wachſen, eine unendliche Gröſse ſeyn (Euler Differenzialrechn., 1. Th. 3. Cap. §. 82.).

eine noch ſo groſse Zahl denken, oder, Links von der Einheit hinab, einen noch ſo groſsen Nenner, unter der Einheit, uns vorſtellen. Alle Zahlen ſind nehmlich reinſinnliche Darſtellungen von einem Verſtandesbegriff, nehmlich dem der Gröſse, in ſo ferne dieſe nicht ſoll überhaupt, ſondern in derſelben ein beſtimmtes Verhältniſs zu einer gegebenen Einheit gedacht und dargeſtellt werden. So iſt acht nichts anders als das Schema der Gröſse, aber ſo beſtimmt, daſs man ſich vorſtellen ſoll, eine gegebene Einheit ſei nach einem beſtimmten Verhältniſs in derſelben enthalten; nehmlich die Einheit müſſe in derſelben ſo oft zu einander hinzugethan gedacht werden, daſs, wenn man dieſe Einheiten durchzählen wollte, man bis zur Grenze kommen und dann ſo viel Einheiten gefunden haben werde, als man beim Zählen acht nennt. Uebrigens läſst ſich das, was man beim Zählen acht nennt, nicht weiter durch Begriffe erklären, ſondern bloſs in der Anſchauung, etwa durch ſo viel Puncte, darſtellen. Eben ſo iſt nun $\frac{1}{8}$ das Schema der Gröſse, aber ſo beſtimmt, daſs man ſich vorſtellen ſoll, ſie ſei nur ein beſtimmter Theil einer andern Gröſse, nehmlich einer ſolchen, daſs, wenn man die erſte Gröſse als eine Einheit betrachte, und ſo viel derſelben zu einander hinzuthue, als man beim Zählen acht nennt, die letzte Gröſse erzeugt ſei. Nun kann, da die Einheit, die Vielheit der Einheiten und die Allheit derſelben in der Gröſse, wie auch das Verhältniſs, Verſtandesbegriffe ſind, jede Gröſse als eine Allheit betrachtet werden, in der das Verhältniſs der Vielheit zur Einheit beſtimmt iſt. Wie dieſes Verhältniſs nun beſtimmt iſt, das iſt es, was durch die Zahl dargeſtellt wird; denn in einer und derſelben Gröſse kann die Einheit als etwas, das 2mal, oder als etwas, das 3mal, oder als etwas, das 4mal ... achtmal u. ſ. w. darin enthalten iſt, betrachtet werden. Da nun das beſtimmte Verhältniſs davon abhängt, wie groſs ich die Einheit annehme, und

umgekehrt diese Einheit wieder davon abhängt, wie groſs ich dieses Verhältniſs annehme, ſo iſt jede Gröſse, der Natur unſers Verſtandes ganz gemäſs, immer bedingt, d. i. von einer Bedingung abhängig, nehmlich entweder von einer gegebenen Einheit, oder einer gegebenen Vielheit. Im erſtern Fall iſt die Einheit und durch ſie das Verhältniſs der Vielheit zur Einheit, d. i. die Zahl für die Gröſse beſtimmt; im letztern Fall iſt dieſes Verhältniſs für die Gröſse, als eine Allheit, oder die Zahl, und durch dieſe die Einheit, beſtimmt. So kann man alſo ebenfalls jede Gröſse ſelbſt als die Einheit zu einer andern Zahl betrachten, welche das Schema einer andern Gröſse iſt. Nehme ich nun eine gegebene Gröſse, ſo kann ich ſie durch jede ganze Zahl darſtellen, und je gröſser die Zahl wird, deſto kleiner wird die Einheit derſelben, auch kann die Zahl nie ſo groſs werden, daſs die dadurch beſtimmte Einheit nicht noch Etwas bliebe. Eben ſo kann ich jede Gröſse als Einheit einer andern Zahl gebrauchen, die eine Gröſse gleicher Art vorſtellt, und je gröſser dieſe Zahl wird, deſto gröſser iſt die Menge jener Einheiten, auch kann ſie nie ſo groſs werden, daſs die Menge dieſer Einheiten nicht durch eine Zahl angegeben werden könnte. Stelle ich mir die gegebene Gröſse auch für ihre Einheiten als eine Einheit vor, ſo werden jene Einheiten Brucheinheiten, deren Nenner das Verhältniſs der Vielheit dieſer Brucheinheiten zu Einer derſelben ausdrückt; und es kann auch dieſes Verhältniſs, und folglich der Nenner nie ſo groſs werden, daſs dieſe Brucheinheit nicht noch Etwas wäre. Die Macht der Zahlen geht hier in beiden Fällen ins Unendliche fort, ſowohl auf der rechten Seite der Einheit in der Reihe der ganzen Zahlen, als auch auf der linken Seite der Einheit in der Reihe der Brüche, weil wir ſonſt an eine abſolute Grenze kommen würden, an eine abſolut gröſste oder kleinſte Zahl, welches nicht möglich iſt, weil zu

jeder Zahl noch immer eine Bedingung derſelben eine Einheit hinzugeſetzt werden, *) folglich es auch eine immer noch kleinere Bruchеinheit geben kann. So weit ſind wir im Felde des Verſtandes, einem Vermögen durch Bedingungen zu denken, und dadurch das den Sinnen zur Erfahrung gegebene unter Geſetze, hier der Arithmetik, zu bringen.

Nun tritt aber die Vernunft hervor, das Vermögen durch den Begriff des Unbedingten zu denken, und dadurch, nicht zu erkennen, ſondern ſyſtematiſche Vollendung in unſre Erkenntniſs zu bringen. Sie giebt uns, wie für alle Reihen, alſo auch für die Reihen der Einheiten, die wir uns in einer Zahl denken, ein Unbedingtes in der Vorſtellung, daſs die gegebene Gröſse entweder als Einheit einer ſolchen Gröſse betrachtet werde, in der die Menge dieſer Einheiten alle Zahl überſteigt, als eines Unendlichgroſsen, oder daſs die gegebene Gröſse als eine ſolche Einheit betrachtet werde, in der die Menge ihrer Theile oder Brucheinheiten alle Zahl überſteigt, welcher Theil oder welche Brucheinheit ſodann ein Unendlichkleines heiſst, weil es eine Einheit iſt, deren Nenner ein Unendlichgroſses iſt. **) Da in dem Unendlichgroſsen die Menge der Einheiten alle Zahl überſteigt, ſo

*) Man muſs eingeſtehen, ſagt Euler (Differenzialr. 1. Th. 3. Cap. §. 72 f. 82.), daſs eine jede Gröſse immer fort ohne Ende, d. h. ins Unendliche vermehrt werden könne. So kann eine gerade Linie nie ſo weit fortgezogen werden, daſs man auſser Stande ſeyn ſollte, ſie noch weiter zu verlängern. So kann man die Parabel durch eine unendlich lange Ellipſe erklären, deren Axe eine unendlich gerade Linie ſei.

**) Euler ſagt ganz richtig (§. 74.) daſs diejenigen ſehr irren, welche ſich vorſtellen, es gebe in der That eine unendliche Gröſse, und dieſelbe ſo beſchrieben haben, daſs ſie gar keines Zuwachſes weiter fähig ſei. Denn dies iſt die Idee des Maximum und nicht des Unendlichen, und dann haben ſie auch den Vernunftbegriff für einen Verſtandesbegriff gehalten, und ſich damit in Widerſprüche verwickelt.

ist es die Vorstellung von der absoluten Vollendung aller Zahl, einem Ganzen, das nicht weiter als Einheit einer andern Zahl gedacht werden kann; ein Vernunftbegriff, der für den Verstand zu groſs ist, als daſs er ihn erreichen könnte, für welchen (Vernunftbegriff) aber eben darum wieder jede Vielheit als Einheit in einer Allheit oder Gröſse gedacht zu klein ist, als daſs sie an ihn hinanreichen sollte. Es ist aber eine ideale *) Vorstellung, die darum doch in der höhern Rechenkunst ihren groſsen Nutzen zur systematischen Anordnung und Vollendung (d. i. Erweiterung auf Vollendung hin, obwohl diese nie erreicht werden kann, eben weil sie bloſs ideal ist) haben kann und wirklich hat. **) So ist nun auch das Unendlichkleine ein Vernunftbegriff, der nothwendig entsteht, wenn die Menge der Einheiten in einer gegebenen (endlichen) Gröſse als alle Zahl übersteigend, oder unendlichgroſs, gedacht wird. Es ist die Vorstellung von der absoluten Vollendung der Reihe aller Brucheinheiten, deren Nenner also als ein Unendlichgroſses gedacht werden muſs; oder von der Brucheinheit, in der selbst weiter keine Brucheinheiten denkbar sind, dem absolut Einfachen in der Reihe der Zahlen. Da nun jede noch so kleine Brucheinheit immer Etwas ist, so muſs das Unendlichkleine, welches ein Bruch ist, zu dessen Nenner, weil er alle Einheiten in sich enthält, keine weiter hinzugesetzt werden kann, nicht kleiner werden können, folglich = o seyn, weil es, wenn es Etwas wäre, doch noch kleiner

*) S. auch Lamberts Architectonik, §. 914.

**) Man muſs daher z. B. die krummen Linien als Vielecke nicht von sehr vielen Seiten betrachten, um sich, welches Carnots Vorstellung ist (a. a. O. §. 2.) der Wahrheit, bloſs mit einem unbedeutenden Irrthum zu nähern; sondern die krumme Linie ist als ein Vieleck von unendlich vielen Seiten zu betrachten, welches die richtige Vernunftidee ist.

werden könnte.*) Hier ſind nun Verſtand und Vernunft wieder im Widerſpruch; der Verſtand ſagt: ein ſolcher Vernunftbegriff von einem Theil, der = o wäre, iſt mir zu klein, den kann ich nicht erreichen, er muſs doch Etwas und nicht Nichts ſeyn, ſonſt wäre es keine Gröſse; die Vernunft ſagt: Etwas giebt mir immer noch keine abſolute Grenze, Etwas, ſo klein es auch ſei, muſs immer noch ſelbſt als eine Gröſse betrachtet werden, die alſo eine Vielheit von Theilen hat; dann würde aber eine Menge ſolcher Gröſsen etwas Unendlichgroſses geben. Das Unendlichkleine iſt alſo eine ideale Vorſtellung, die ebenfalls ihren groſsen Nutzen als Vernunftbegriff, aber freilich eben ſo wenig als das Unendlichgroſse**) einen ihr entſprechenden Gegenſtand in der reinen Sinnlichkeit, hat (S. III. §. 1.).

Wenn das Unendlichkleine = o iſt, ſo heiſst das nicht, es iſt die Abweſenheit aller Gröſse, welches man die abſolute Null nennen kann, ſondern es iſt das abſolut letzte Glied einer unendlichen Reihe von Zahlen, die nach einem gewiſſen

*) S. Euler a. a. O. §. 83. Man kann daher auch ſagen, daſs das Unendlichkleine eine Gröſse ſei, die kleiner ſei, als jede Gröſse, die ſich angeben läſst.

*) Eine Gröſse, ſagt Euler (a. a. O. §. 78 ff.), die immer fort vermehrt wird, wird nicht eher unendlich, ehe ſie nicht ohne Ende gewachſen iſt; was aber ohne Ende geſchehen muſs, das kann man nicht als ſchon geſchehen betrachten. Indeſſen kann man gleichwohl ein ſolches Unendlichgroſses durch ein gewiſſes Zeichen (nehmlich durch ∞) bezeichnen; und es laſſen ſich auch aus der Welt Fälle anführen (z. B. da die Materie ins Unendliche theilbar iſt, die unendliche Menge der Theile der Materie, oder da das Univerſum als unendlich gedacht werden muſs, die unendliche Menge der Cörper in demſelben), wo das Unendliche ſtatt zu finden ſcheint. Euler zeigt ganz richtig, daſs man dann unter dem Unendlichen eine Menge verſtehen müſſe, die gröſser ſei, als jede Zahl, die ſich angeben läſst. Er wuſste nur nicht, daſs dies ein Vernunftbegriff, das Product eines ganz andern Vermögens, zu einem ganz andern Zweck iſt.

Geſetz abnehmen, und welche ſich die Vernunft in dieſem Gliede als vollendet denkt, obwohl der Verſtand dieſes Glied nie erreichen kann. Daher nun iſt dies letzte Glied eine relative Null, welche mit einer andern ſolchen relativen Null, die das abſolut letzte Glied einer nach einem andern Geſetz abſteigenden Reihe iſt, um dieſer Verſchiedenheit der Geſetze ſolcher Reihen willen, in einem Verhältniſs ſtehen kann. Abſolute Nullen hingegen können kein Verhältniſs zu einander haben. Sind jene z. B. zwei geometriſche Reihen, die nach den Exponenten a und b abgenommen haben, ſo ſtehen die beiden abſolut letzten Glieder, ob ſie wohl $= 0$ ſind, doch in dem Verhältniſs $a^{\frac{1}{\infty}} : b^{\frac{1}{\infty}}$ zu einander, d. h. der Nenner der beiden Brüche iſt zwar in beiden ein Unendlichgroſses, aber die Einheit in dieſen beiden Unendlichgroſsen iſt verſchieden, (iſt ſie nehmlich in dem einen $= a$, ſo iſt ſie in dem andern $= b$; oder iſt ſie in dem einen $= 1$, ſo iſt ſie in dem andern $= \frac{a}{b}\,1$.), und daher können beide nicht als einander gleich betrachtet werden.*)

Hieraus ſieht man, daſs in unſrer bisherigen Behandlung der Gröſsen durch ſymboliſche Conſtruction, der Arithmetik im weiteſten Umfang des Worts oder der Logiſtik, wie ſie Lorenz nennt (Lehrbegriff der Mathematik, verfaſst von

*) Wenn daher dieſe Proportion $2 : 1 = 0 : 0$ als richtig anerkannt werden ſoll, ſo müſſen die beiden Nullen im dritten und vierten Gliede nicht als der Mangel aller Gröſse überhaupt betrachtet werden, ſondern als die unendlich kleinen abſolut letzten Glieder von fallenden unendlichen Zahlreihen. Nicht der eine Mangel aller Gröſse kann doppelt ſo groſs ſeyn, als der andre Mangel aller Gröſse, denn das giebt keinen Sinn; ſondern das abſolut letzte Glied der einen fallenden unendlichen Zahlenreihe $= dx$ kann doppelt ſo groſs ſeyn als das abſolut letzte Glied der andern $= dy$. Daher kann man auch die beiden Nullen in den obigen beiden letzten Gliedern nicht einander gleich ſetzen, weil ſonſt $1 = 2$ ſeyn würde, welches ſich widerſpricht. Daher iſt es eingeführt, das Unendlichkleine durch dx und nicht durch 0 zu bezeichnen.

Joh. Friedr. Lorenz, Prof. u. Oberlehr. an der Schule zu Klofter Berge, 1. Theil, die gefamte Logiftik. Magdeburg, 1803, 8.), noch an einer Wiffenfchaft fehlt, nehmlich an einer Logiftik des Idealen, die durch fymbolifche Conftruction der arithmetifchen Vernunftbegriffe des Unendlichgrofsen und Unendlichkleinen die Regeln einer Behandlung und Anwendung derfelben zeigt, und fo den eigentlichen Grund legt zu der Infinitefimalrechnung. Durch diefe Wiffenfchaft werden alle Schwierigkeiten in Anfehung des Unendlichgrofsen und Unendlichkleinen wegfallen, man wird den Ungrund von der Möglichkeit der Wegfchaffung diefer Begriffe, die aus der Natur der Vernunft hervorgehen, aus der Infinitefimalrechnung noch deutlicher einfehen, und Eulers Methode fie zu behandeln wird als die evidentefte und klarfte vollkommen gerechtfertigt werden.

Unendliches Urtheil, f. Limitation, 2.

Kant Crit. d. rein. Vern. Elementl. I. Th. I. Abfchn. §. 2. 4. S. 39. — II. Abfchn §. 4. 5. S. 47. — II. Th. II. Abt. II. B. II. H. II. Abfchn. S. 456 ff.

Ej. Diff. de mundi fens. et intellig. forma et princ. §. 1.

Unglaube.

incredulitas, *incrédulité*. Die Maxime, alles Fürwahrhalten zu verwerfen, das für objectiv unzureichend gehalten wird, gefetzt, dafs man fich auch bewufst werden könnte, es fei fubjectiv zureichend. So ift derjenige moralifch ungläubig, welcher nicht dasjenige annimmt, was vorauszufetzen moralifch nothwendig ift, ob es gleich zu wiffen unmöglich ift; blofs darum, weil es kein Wiffen, d. h. das Fürwahrhalten dabei nicht objectiv zureichend ift. Allein diefer Art des Unglaubens liegt immer Mangel

an moralischem Interesse zum Grunde; hätte das Subject die gehörige Achtung für Sittlichkeit, so würde es auch jene Voraussetzung für moralisch nothwendig erkennen, d. i. z. B. an Gott und Unsterblichkeit glauben, ob es wohl das Daseyn dieser übersinnlichen Gegenstände nicht aus theoretischen Gründen, oder Einsicht in das Daseyn derselben, beweisen kann. Je grösser die moralische Gesinnung des Menschen ist, desto fester und lebendiger wird auch sein Glaube an Gott und Unsterblichkeit seyn (L. 106. f.).

2. Die Begriffe von Gott und Unsterblichkeit, und selbst die Ueberzeugung von ihrem Daseyn, können nur allein in der Vernunft angetroffen werden. Diese Begriffe können weder durch Eingebung, noch durch eine mit noch so grosser Autorität ertheilte Nachricht, zuerst in uns kommen. Wiederfährt mir eine unmittelbare Anschauung von einer solchen Art, als sie mir die Natur (soweit ich sie kenne) gar nicht liefern kann: so muss mir doch ein Begriff von Gott zur Beurtheilung der Gottangemessenheit dieser Anschauung dienen. Ob nun gleich die Möglichkeit einer Anschauung des Nichtanschaulichen gar nicht einzusehen ist, so muss ich es doch an meinen Vernunftbegriff von Gott halten, und prüfen, ob ich eine göttliche Erscheinung habe oder nicht (S. III, 295.). Eine unmittelbare Offenbarung kann also das Daseyn des unendlichen Gottes niemals beweisen. Vom Daseyn des höchsten Wesens kann folglich Niemand durch irgend eine Anschauung zuerst überzeugt werden; der Vernunftglaube muss vorhergehen, und alsdann könnten allenfalls gewisse Erscheinungen oder Eröffnungen jenen Glauben bestätigen (S. III, 295.). Wenn also der Vernunft in Ansehung des Daseyns Gottes und der zukünftigen Welt das ihr zustehende Recht zuerst zu sprechen bestritten wird: so ist aller Schwärmerei, allem

Aberglauben, ja felbst der Atheisterei eine weite Pforte geöffnet. Aus diesem Widerstande gegen die Rechte der Vernunft, zumal wenn er mit Gewalt und Zwang verbunden ist, gehet gemeiniglich eine Ausartung der Freiheit der Vernunft in Missbrauch und vermessenes Zutrauen auf Unabhängigkeit ihres Vermögens von aller Einschränkung hervor, so dass man nun alles kühn wegläugnet, was sich nicht durch objective Gründe und dogmatische Ueberzeugung rechtfertigen läfst. Das ist nun der moralische oder Vernunftunglaube, welcher in der Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfniss, oder der Verzichtthuung auf Vernunftglauben, besteht. Er heifst auch der freigeisterische Unglaube, weil er ein so missliche Zustand des menschlichen Gemüths ist, dass er den moralischen Gesetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, und mit der Zeit sogar alle Autorität benimmt, s. Freigeisterei (S. III, 301. C. XXXIV.).

3. Vom Vernunftunglauben muss der historische Unglaube wohl unterschieden werden. Denn dieser bestehet in der gar nicht vorsetzlichen, mithin auch nicht zurechnungsfähigen, Eigenschaft des Gemüths, nur solche Facta für wahr anzuerkennen, die hinreichend bewährt sind (S. III, 302.). Weil subjective Gründe des Fürwahrhaltens, wie die, so das Glauben bewirken können, bei speculativen Fragen keinen Beifall verdienen: so kann überall blofs in praktischer Beziehung alles kühne Wegläugnen dessen, was sich nicht durch objective Gründe und dogmatische Ueberzeugung rechtfertigen läfst, folglich blofs der Vernunftunglaube, Unglaube genannt werden.

4. Ungläubisch seyn, heifst der Maxime nachhängen, Zeugnissen überhaupt nicht

zu glauben; ungläubig aber ift der, welcher den praktifchen Vernunftideen (Gott, Freiheit des Willens und Seelenunfterblichkeit) darum alle Gültigkeit abfpricht, weil es ihnen an theoretifcher Begründung (objectiven Gründen) ihrer Realität (dafs fie nehmlich wirkliche Gegenftände haben) fehlt. Der Ungläubige urtheilt alfo dogmatifch, oder will das aus Gründen erkennen und bewiefen haben, was fich von dem menfchlichen Verftande gar nicht erkennen und beweifen läfst. Diefer Unglaube kann daher auch der dogmatifche genannt werden. Er kann mit einer in der Denkungsart herrfchenden fittlichen Maxime nicht beftehen, weil das Subject derfelben fonft alle fittlichen Maximen überhaupt für Hirngefpinnfte erklären müfste. Uebrigens ift es falfch, dafs, wie Schmid (Wörterbuch, Art. Aberglaube) behauptet: der Unglaube das entgegenftehende Extrem des Aberglaubens fei, zwifchen welchen beiden Aeufserften der Vernunftglaube in der Mitte liege; fonft müfste der Aberglaube ein zu weit getriebener Vernunftglaube, und der Unglaube ein noch zu fchwacher Vernunftglaube feyn. Alle drei find ja nicht dem Grade nach, fondern fpecififch, der Maxime nach, unterfchieden. Der Aberglaube ift die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta, der Vernunftglaube und der Unglaube haben es dagegen mit Vernunftideen zu thun, die der erftere für real hält aus einem moralifchen Vernunftbedürfnifs, die der letztere aber verwirft, weil er blofs wiffen will, und daher auf den Vernunftglauben Verzicht thut. Man könnte daher eher den Unglauben dem Vernunftglauben entgegen fetzen, nehmlich fo, wie Hölle und Himmel einander entgegengefetzt find.

5. Naturaliftifcher Unglaube; fo nennt man die Gleichgültigkeit oder wohl gar

Widerſetzlichkeit gegen alle Offenbarung, geſetzt, daſs auch ſelbſt ein exemplariſcher Lebenswandel mit dieſer Gleichgültigkeit oder Widerſetzlichkeit verbunden wäre (R. 174.). Dies iſt der kirchliche Sprachgebrauch, ſ. Ketzer und Religion, 7.

Univerſum,

univerſum, *univers.* Die Vernunftidee von dem abſoluten Ganzen aller exiſtirenden ſinnlichen Gegenſtände (S. III, §. 15.). Das Princip zu einer Form deſſelben beſteht in dem, was den Grund einer allgemeinen Verknüpfung enthält, in der alle Subſtanzen mit ihren Zuſtänden zu dieſem Ganzen gehören, welches Welt heiſst. Es giebt aber zwei ſolche abſolut erſte formale Principien eines Univerſum, als Erſcheinung, nehmlich Raum und Zeit; ſie ſind die allgemeinen Schemata und Bedingungen alles deſſen, was in der menſchlichen Erkenntniſs ſinnlich (ſenſitif) iſt (S. III, §. 13.). Eine erweiterte Ausſicht in den Inbegriff des Univerſum hat K. S. II, 264. ff. gegeben, die ich aber aus Mangel an Raum nicht hierher ſetzen kann. S. übrigens Welt.

Unlauterkeit,

ſittliche, Unlauterkeit des menſchlichen Herzens, *impuritas moralis*, *improbitas*, *impurité morale.* Dieſen Namen hat K. der Beimiſchung unächter, nicht moraliſcher, Bewegungsgründe zur Befolgung des Geſetzes gegeben (P. 231.). So iſt es ſittlich unlauter, wenn man das Moralgeſetz zugleich um des zeitlichen Vortheils willen, den man davon erwartet, oder um des ewigen Vortheils, der zu-

künftigen Seligkeit willen, befolgt. Diese Unlauterkeit ist aber in allen Menschen.

2. Diese Unlauterkeit des menschlichen Herzens bestehet also darin, daſs die Maxime der Handlung dem Objecte, der beabsichtigten Befolgung des moralischen Gesetzes, nach zwar gut und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moralisch ist. Sie hat nicht das Gesetz allein zur hinreichenden Triebfeder in sich aufgenommen. Sie bedarf mehrentheils, vielleicht jederzeit, noch andere Triebfedern außer den des Gesetzes, um dadurch die Willkühr zur Erfüllung der Pflicht zu bestimmen. Mit andern Worten: die sittliche Unlauterkeit bestehet darin, daſs die pflichtmäſsige Handlung nicht rein aus Pflicht gethan wird, sondern zugleich aus einem Bewegungsgrund der Selbstliebe. Diese Unlauterkeit ist eine von den drei verschiedenen Stufen des menschlichen bösen Herzens, von denen die andern beiden die Gebrechlichkeit und die Bösartigkeit, oder die Verderbtheit des menschlichen Herzens sind — (R. 22.). Es haben die Handlungen dann das Ansehen, als ob sie aus ächten Grundsätzen entsprungen wären; wenn z. B. jemand wahrhaft ist, aber nicht bloſs darum, weil es Pflicht ist, sondern zugleich darum, weil es uns der Aengstlichkeit überhebt, daſs wir uns in den Schlangenwindungen der Lügen verwickeln möchten (R. 35.).

3. Es giebt daher eine gewisse Unlauterkeit in der menschlichen Natur, die in der Neigung besteht, seine wahren Gesinnungen zu verhehlen, und gute und rühmliche zur Schau zu tragen. Diese Falschheit muſs nach und nach kräftig bekämpft werden, weil sie sonst das Herz verdirbt (C. 775. f.), s. Disciplin, 11.

Unluſt,

ſ. Luſt.

Unmöglich,

ſ. Unmöglichkeit.

Unmöglichkeit,

transſcendentale Falſchheit, *impoſſibilitas, falſitas transcendentalis*, *impoſſibilité, fauſſeté transcendentale.* Die Unmöglichkeit iſt das Oppoſitum oder Entgegengeſetzte einer Kategorie der **Modalität**, und zwar nicht bloſs die Aufhebung, ſondern auch das Widerſpiel der Möglichkeit. Das Moment der Modalität zeigt aber nur die Art und Weiſe an, wie im Urtheile etwas behauptet oder verneinet wird. Wird über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Urtheils nichts ausgemacht, ſo iſt das Urtheil **problematiſch** (L. 169.). Die Aufhebung nun ſelbſt des problematiſchen, d. i. alles Urtheils überhaupt, oder die Vorſtellung, daſs auch nicht einmal ein problematiſches, d. h. gar kein ſolches Urtheil, keine bejahende oder verneinende Verknüpfung zwiſchen dieſem Subject und Prädicat ſtatt haben könne, heiſst die **logiſche Unmöglichkeit**. Sie betrifft nicht die **Sache ſelbſt**, über die geurtheilt wird, ſondern nur den **Begriff** derſelben, oder wie K. ſich ausdrückt, ſie iſt nicht **objectiv**. Ein ſolches Urtheil iſt z. B. ein Cörper **kann nicht** durchdrungen werden. Die Unmöglichkeit betrifft hier bloſs den **Begriff** eines **durchdringlichen Cörpers**, denn jenes Urtheil heiſst ſoviel als: es iſt **unmöglich**, die Durchdringlichkeit ei-

nes Cörpers (d. i. eines Durchdringlichen als Gegenſtand äuſserer Sinne) zu denken; es läſst ſich gar nicht denken, daſs ein Cörper, der eben durch ſeine Undurchdringlichkeit den Raum erfüllt und dadurch etwas iſt, könne durchdrungen werden; es läſst ſich nicht einmal problematiſch aufſtellen (C. 106.).

2. Die Aufhebung alles Urtheils hat indeſſen doch auch die Form eines Urtheils, weil der Verſtand doch auch dann urtheilen muſs, wenn er ſich dieſe Aufhebung denkt; und dieſes Urtheil wird eben durch die Worte: iſt unmöglich, iſt nicht möglich, kann nicht ſeyn, ausgedrückt, ſ. Daſeyn, 2. Uebrigens kann dieſe Aufhebung alles Urtheils wieder problematiſch (es mag unmöglich ſeyn), aſſertoriſch (es iſt unmöglich), und apodiktiſch (es muſs unmöglich ſeyn) ausgedrückt werden; allein dies betrifft nur unſere Erkenntniſs der Unmöglichkeit, die logiſche Unmöglichkeit ſelbſt iſt jederzeit apodiktiſch, weil ſie ſich auf den Satz des Widerſpruchs gründet, und was logiſch unmöglich iſt, das muſs es auch ſeyn. Durch die logiſche Unmöglichkeit wird alſo die Gültigkeit aller Kategorie, oder irgend einer Form zu urtheilen, von zwei Begriffen verneint, inſofern ſie mit einander zu einem Urtheil ſollen verknüpft werden.

3. Die Unmöglichkeit iſt ein einfacher Begriff, der ſich nicht weiter in Merkmale auflöſen läſst, und es läſst ſich daher von ihm auch keine andere Erklärung geben, als durch bloſse Tautologie. Dies folgt ſchon daraus, daſs er die Aufhebung der Möglichkeit enthält, von der Möglichkeit aber keine Erklärung möglich iſt. Winkler (*Inſt. philoſ. univ. Ontolog. Cap. II.* §. 30.) ſagt zwar: das Unmögliche iſt, worin ein Widerſpruch gefunden wird, und es iſt auch

ein ganz wahrer Satz, daſs alles, was in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, innerlich (an und für ſich, an ſich ſelbſt) unmöglich iſt; allein aus dieſem Satze folgt doch nur, daſs einiges Unmögliche, nehmlich eben das logiſche, einen Widerſpruch enthalte, und daſs alſo hier nur ein ſpecifiſcher Unterſchied des logiſchen Unmöglichen angegeben werde, aber uns nun doch der gemeinſame Begriff fehle, der es eigentlich zu einem Unmöglichen macht, und alſo obige doch keine wahre Erklärung ſei (S. II, 168. f. C. 274. f.).

4. Bei dieſem Widerſpruch, der ſich in dem logiſchen Unmöglichen findet, iſt klar, daſs Etwas mit etwas anderm im logiſchen Widerſtreit ſeyn müſſe; d. i. wenn das logiſche Unmögliche nicht ein Urtheil, ſondern ein Begriff iſt, ſo muſs ſich dieſer Begriff doch in ein Urtheil auflöſen laſſen, in welchem das Prädicat vom Subject etwas bejahet oder verneint, wovon im Subject das gerade Entgegengeſetzte enthalten iſt. Dieſe Repugnanz im Unmöglichen nennt K. das Formale der Undenklichkeit oder logiſchen Unmöglichkeit. Das Materiale, was hierbei gegeben iſt, und welches in dieſem Streit ſteht, iſt nicht unmöglich, ſondern an ſich ſelbſt Etwas, und kann gedacht werden. Ein Triangel, der viereckicht wäre, iſt ſchlechterdings unmöglich. Indeſſen iſt gleichwohl ein Triangel, ingleichem etwas viereckichtes an ſich ſelbſt Etwas. Dieſe Unmöglichkeit beruhet lediglich auf logiſchen Beziehungen von einem Denklichen zum andern, da eins nur nicht das Merkmahl des andern ſeyn kann. Die innere, die ſchlechterdings oder abſolute ſo genannte und die logiſche Unmöglichkeit iſt alſo einerlei (S. II, 168. f.).

5. Allein es zeigt ſich nun auch, daſs der

Widerspruch nicht einmal der specifische Unterschied für alles logische Unmögliche sei. Denn die Möglichkeit eines Begriffs oder eines Urtheils fällt ja auch weg, wenn kein Materiale, kein Datum zu denken, da ist. Denn alsdann ist nichts Denkliches gegeben, es fehlt dann an den logischen Erfordernissen zu einem Urtheil oder einem Begriff, an den Begriffen, die das Subject und Prädicat werden könnten, oder an dem Mannigfaltigen, das zu einem Begriff verknüpft werden könnte. Hier ist zwar kein innerer Widerspruch, auch ist hier nicht die Rede von dem, was Subject und Prädicat enthalten, sondern davon, dass alles verneint wird, was dem Subject und Prädicat einen Inhalt geben könnte, und aller Inhalt eines Begriffs; damit wird aber das verneint, was zum Urtheil oder Begriff logisch erforderlich ist, und also ist hier noch immer eine logische Unmöglichkeit. Es ist nehmlich das Denken überhaupt auf diese Weise nicht möglich oder schlechterdings unmöglich (S. II, 169. f.).

6. Es giebt also zwei Arten von logischem Unmöglichen, nehmlich

a) das, was sich selbst widerspricht, oder die Aufhebung des Formalen aller Möglichkeit, d. i. die Uebereinstimmung mit dem Satze des Widerspruchs; daher ist, was in sich selbst widersprechend ist, schlechterdings unmöglich;

b) das, was gar kein logisches Materiale hat, oder die Aufhebung des Subjects und Prädicats im Urtheil, oder des Mannigfaltigen im Begriff; daher ist ein Urtheil ohne Materie, ein Begriff ohne Inhalt, schlechterdings unmöglich.

(S. II, 171. f.). Das alſo, was ich ſchlechterdings als unmöglich und folglich als nichts anſehen ſoll, das muſs überhaupt undenklich ſeyn, entweder als widerſprechend an ſich ſelbſt, oder als Aufhebung von allem Etwas (S. II, 176.); durch Aufhebung entweder des Formalen oder des Materialen zu allem Denklichen (S. II, 176. f.). Ob ein Widerſpruch zwiſchen zwei zu einem Urtheil zu verknüpfenden Merkmalen ſtatt finde, kann allein aus bloſsen reinen Begriffen *a priori* erkannt werden, nehmlich durch logiſche Analyſis; ob aber gar kein Inhalt zu einem Urtheil oder Begriff vorhanden ſei, das beruhet auf Principien der Erfahrung. Das logiſche Unmögliche der zweiten Art iſt daher die Aufhebung ſelbſt des Scheindenkens, das doch noch beim Widerſpruch zuweilen ſtatt findet. Der leere Begriff iſt ein wirklicher Gedanke, deſſen Gegenſtand aber etwas Unmögliches iſt (C. 624.), ſ. Möglichkeit, 7. S. 336.

7. Es iſt aber ein groſser Unterſchied zwiſchen dieſem logiſchen oder analytiſchen und dem transſcendentalen (ontologiſchen), realen oder ſynthetiſchen Unmöglichen. Denn das letztere iſt der unmögliche Gegenſtand eines Begriffs, oder eine unmögliche Sache. Denn wenn auch die Begriffe im Verſtande verknüpfbar ſind, ſo folgt doch daraus noch nicht, daſs die Gegenſtände derſelben auſser dem Verſtande darum auch ſo verknüpfbar ſind, wie das Urtheil es ausſagt. So wie nehmlich die logiſche Unmöglichkeit auf der Aufhebung der formalen Bedingungen des Denkens überhaupt beruhet, ſo beruhet die transſcendentale Unmöglichkeit darauf, daſs der Gegenſtand mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, ſowohl der Anſchauung, als den Begriffen nach, nicht übereinkommt, daſs alſo ein ſolcher Gegenſtand gar nicht erſcheinen kann, ſ. Möglichkeit,

7. (C. 268.). Wir haben alſo hier ein Kennzeichen der realen Unmöglichkeit, welches zugleich das ganze Weſen derſelben ausdrückt, inſofern wir ſie erkennen können. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung nicht übereinkommt, iſt unmöglich. Das logiſche Unmögliche iſt ein Gegenſtand, von dem der Begriff ſchlechterdings oder innerlich unmöglich iſt, welcher daher, als Gegenſtand betrachtet, ebenfalls ein transſcendentales Unmögliches iſt, und ein Unding (*nihil negativum*) heiſst. Von dem transſcendentalen Unmöglichen giebt es aber auſserdem noch dreierlei Arten:

a) das Gedankending (*ens rationis*), ein Gegenſtand, der weder in Raum noch Zeit iſt oder von dem die Kategorien nicht gelten; ein ſolcher Gegenſtand iſt, wenigſtens als Erſcheinung, unmöglich. Dazu gehört auch alles, was zwar wohl gedacht, aber nach den Bedingungen des Raums nicht angeſchauet werden kann, z. B. ein Cörper von zwei Dimenſionen, oder ein Cörper von drei Seiten, eine ebene Figur von zwei Seiten, oder eine Figur von einer Dimenſion, oder ein Ding, das ohne Urſache, von ſelbſt, entſtanden iſt, u. ſ. w.;

b) die reine Anſchauung (*ens imaginarium*) als etwas auſser unſern Vorſtellungen Befindliches, als ein wirklicher Gegenſtand; z. B. ein leerer Raum, in dem die Welt ſich befindet, und der ſie überall umgiebt, eine leere Zeit, die vor dem Urſprung der Welt ſchon vorhanden war, leere Zwiſchenräume zwiſchen den Planeten oder Fixſternen, oder gar in den Cörpern ſelbſt, als zur Möglichkeit der Materie gehörig, worauf ihre ſpecifiſche Dichtigkeit beruhen ſoll;

c) die Verneinung (*nihil privativum*) als ein Gegenſtand, da ſie doch nur der Gedanke von

der Aufhebung des Realen ist, oder davon, dass der Begriff keinen Gegenstand hat; z. B. die Unmöglichkeit selbst, der Schatten, u. s. w. (M. I, 390.).

8. Man sieht, dass die transscendentale Unmöglichkeit eine hypothetische oder bedingte Unmöglichkeit ist. Die absolute oder unbedingte transscendentale Unmöglichkeit, die Unmöglichkeit eines Gegenstandes in aller Absicht, ist kein blosser Verstandesbegriff, wie der der logischen, oder der bedingten transscendentalen Unmöglichkeit, sondern ein Vernunftbegriff. Es wäre die Unmöglichkeit eines Dinges an sich überhaupt, oder auch eines bestimmten Dinges an sich. Dieser Begriff ist zur Erfahrung nicht zu gebrauchen, und von der Unmöglichkeit der Dinge an sich, oder des Uebersinnlichen, wissen wir nichts.

9. Nicht unmöglich ist so viel als problematisch (P. 4.). Aber moralisch unmöglich ist so viel als unerlaubt, und eine Kategorie der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen (P. 117.). Subjective Unmöglichkeit s. Fürwahrhalten, 16. Uebrigens siehet man aus dem, was bisher gesagt worden ist, dass man das Unmögliche nicht mit dem Unvorstellbaren verwechseln müsse. Alles Unmögliche ist unvorstellbar, aber nicht alles Unvorstellbare unmöglich. Gott ist unvorstellbar, aber darum nicht auch unmöglich (S. III, §. 1.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. S. 106. — II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 268. — S. 274. — II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. IV. Abschn. S. 624.

Dess. Logik. §. 30. S. 169.

Kant. Critik der praktiſchen Vern. Vorr. S. 4. — S. 6. — I. Th. I. B. II. Hauptſt. S. 117.

Deſſ. einz. mögl. Beweisgr. I. Abth. II. Betr. 1. 2. S. 16 ff.

Ej. de mundi ſenſ. ac intellig. form. §. 1.

Unſterblichkeit,

Seelenunſterblichkeit (U. 465.); **Immortalität**, ἀϑανασια, *immortalitas*, *immortalité*. Die **Unſterblichkeit der Seele** iſt die ins **Unendliche fortdauernde Exiſtenz und Perſönlichkeit deſſelben vernünftigen Weſens** (P. 220.). Daſs das vernünftige Weſen eine ſolche Beſtimmung habe, daſs es durch das **Zeitliche** (als zu den Anlagen ſeiner ganzen Beſtimmung unzulänglich) nie zufrieden geſtellt werden könne und ſchon darum die **Hoffnung** eines **künftigen Lebens** habe (ſ. auch **Fürwahrhalten**, 12.), iſt von dem gröſsten Nutzen in Anſehung des Unvermögens der **ſpeculativen** Vernunft ſowohl, als auch in Anſehung der **Religion**, ſ. **Chriſtenthum**, 1, e., **Ich**, 8. d, **Poſtulat**, 4. und **Seele**, 4. f. obwohl nur in praktiſcher Abſicht (U. 467.). Es iſt aber die Beantwortung der Frage, ob **die Seele unſterblich** ſei, welches zu den **überſinnlichen** Gegenſtänden unſrer Erkenntniſs gehört (S. IV, 12.), eine der drei unvermeidlichen **Aufgaben** der reinen Vernunft, und die Metaphyſik iſt mit allen ihren Zurüſtungen auf die Beantwortung dieſer Frage, als etwas, das hauptſächlich zu ihrer Endabſicht gehört, gerichtet (C. 7. U. 465.). Die Auflöſung der Aufgabe über die Unſterblichkeit der Seele und die Nichtigkeit des Beweiſes von der Fortdauer unſrer Seele nach dem Tode aus der **Einfachheit** der Subſtanz, der aber auch niemals bis zum Publicum hat gelangen und auf deſſen Ueberzeu-

gung den mindeſten Einfluſs haben können (C. XXXII.), findet man im Art. Ideal, 9., Glaubensſache, 4. f., Poſtulat, 3. f. u. Seele, 4. f.

2. Die Unſterblichkeit kann auch betrachtet werden als ein Zuſtand, in welchem dem Menſchen ſein Wohl oder Weh in Verhältniſs auf ſeinen moraliſchen Werth zu Theil werden ſoll (S. IV, 13.). Sie iſt gleichſam der Schluſsſatz des folgenden zurechnenden Vernunftſchluſſes:

Es iſt unſre Pflicht, die Befolgung unſrer Pflichten gegen alle Macht der Natur (in uns und auſser uns) zu behaupten, d. i. als Weſen zu handeln, die Freiheit des Willens (Unabhängigkeit deſſelben von der Macht der Natur) haben;

Nun heiſst dieſes: die Befolgung unſrer Pflichten als den Willen deſſen betrachten, der der Oberherr der Natur iſt, d. i. das Moralgeſetz als Gottes Gebote;

Folglich betrachten wir dann zugleich die Zuſammenſtimmung unſers von der Natur abhängigen Wohls und Wehs als vergeltend und nur, wie unſre Fortſchritte in der Moralität, in einem unendlichen Progreſſus möglich, d. i. wir glauben an Unſterblichkeit.

Die Unſterblichkeit iſt eine Idee des Ueberſinnlichen; denn ſie iſt der Begriff von der abſoluten Vollendung der Beſtimmung des Menſchen, welche in dem gegenwärtigen Leben, in dem nichts Abſolutes ſtatt findet, nicht möglich iſt. Folglich kann der Unſterblichkeit auch keine objective Realität in theoretiſcher Rückſicht gegeben werden, d. h. ſie hat keinen Gegenſtand in der Anſchauung, und kann daher, auch nicht

einmal ihrer Wirklichkeit nach, erkannt werden. Allein vorſtehender Vernunftſchluſs lehrt, daſs ihr doch objective Realität in praktiſcher Abſicht, als einem Poſtulat der moraliſch-praktiſchen Vernunft muſs zugeſtanden werden (S. IV, 12. ff.), ſ. Poſtulat.

3. Die Unſterblichkeit iſt alſo die Annahme einer ſchon in der Natur der vernünftigen Weltweſen begründeten Fortdauer des Lebens derſelben (S. IV, 14.). Die Idee der Freiheit des Willens führt vermittelſt der Idee Gottes die Idee der Unſterblichkeit in ihrem Gefolge bei ſich. Denn die Unſterblichkeit iſt die Bedingung, unter welcher allein dem oberſten Princip der Weisheit, das der kategoriſche Imperativ vorausſetzt, folglich auch dem Endzweck des vollkommenſten Willens (der höchſten mit der Moralität zuſammenſtimmenden Glückſeligkeit), ein Genüge geſchehen kann. Die Unſterblichkeit iſt nehmlich der Zuſtand, in welchem die Vollziehung der der Moralität proportionirten Austheilung der Glückſeligkeit in vernünftigen Weltweſen allein jenem Endzweck Gottes völlig angemeſſen verrichtet werden kann. Wäre die Fortdauer des Lebens nicht in der Natur der vernünftigen Weltweſen begründet, ſo würde die Unſterblichkeit nur Hoffnung eines künftigen Lebens, nicht aber ein durch Vernunft (im Gefolge des moraliſchen Imperativs) nothwendig vorauszuſetzendes zukünftiges Leben bedeuten (S. IV, 14.).

Unverweslichkeit,

Unzerſtörlichkeit, Incorruptibilität, *incorruptibilitas*, *incorruptibilité*, ſ. Seele, 4. f. und Ich, 8. b.

Urſache,

Cauſalität, *αἰτια*, *cauſa*, *cauſe*. Diejenige Kategorie der Relation, welche die Objectivität der Folge in den Veränderungen möglich macht, und die Vorſtellung von etwas iſt, was einem andern nothwendig und allgemein vorhergeht (C. 106.). Z. B. der Regen iſt eine Urſache des Naſswerdens, heiſst, wenn es regnet, ſo muſs es nothwendig und allemal naſs werden, und daſs auf das Regnen das Naſswerden folgt, iſt nicht bloſs als eine Folge, die meine Phantaſie beliebig ſo zuſammenſtellt, ſondern die für Jedermann gültig iſt und Jedermann ſo erfahren muſs. Die Folge, welche durch die Urſache nothwendig entſteht, heiſst die Wirkung (*effectus*, *effet*), ſ. Wirkung und Dependenz. Die Hypotheſis oder Bedingung in einem hypothetiſchen oder bedingten Urtheil bezeichnet jedesmal eine Urſache, z. B. wenn es regnet, ſo wird es naſs; oder, wenn ein Cörper lange genug von der Sonne beſchienen iſt, ſo wird er warm. Dieſe Hypotheſis oder Bedingung wird daher auch die logiſche Urſache oder der Grund, auch wohl der Erkenntniſsgrund genannt. In jenen Beiſpielen iſt nun freilich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, mithin der transſcendentale Begriff der Urſache. Allein, wenn dieſe Sätze, die bloſs eine ſubjective Verknüpfung der Wahrnehmungen ſind, Erfahrungsſätze ſeyn ſollen, ſo müſſen ſie als nothwendig und allgemeingültig angeſehen werden. Solche Sätze aber ſind: der Regen iſt eine Urſache des Naſswerdens; die Sonne iſt durch ihr Licht die Urſache der Wärme. Die obigen empiriſchen Regeln werden nunmehr Geſetze (Pr. 100.). Das Wort Urſache iſt übrigens ſehr expreſſiv, denn es drückt eine Sache aus, die den

Urſprung einer andern enthält (*ce dont la vertu produit une choſe*).

2. Der Begriff der Urſache bedeutet demnach, wie jede Kategorie, eine beſondere Art der Syntheſis, nehmlich diejenige Syntheſis, da auf etwas A was ganz verſchiedenes B nach einer Regel geſetzt wird (C. 122.), ſ. Kategorie, 27, f. Er iſt ein Stammbegriff des reinen Verſtandes, nehmlich derjenige, ohne welchen wir nicht hypothetiſch, ja auch nicht aſſertoriſch, urtheilen könnten. Hätte unſer Verſtand nicht die angebohrne Anlage, Vorſtellungen als etwas A ſo zu denken, daſs etwas davon ganz verſchiedenes B nothwendig darauf folgen *) müſſe, ſo könnten wir nicht etwas als Hypotheſis zu einem Urtheile denken, ſo daſs etwas anders als Conſequens in einer nothwendigen Dependenz von jener Hypotheſis ſei, ſ. Kategorie, 28.

3. Das Schema der Urſache iſt die Succeſſion des Mannigfaltigen in der Zeit nach einer Regel, ſ. Dependenz, 2. Ueberſinnliche Dinge ſind nicht in der Zeit, weil ſie nicht in und durch den innern Sinn, deſſen Form die Zeit iſt, vorgeſtellt werden. Daher laſſen ſie ſich als Gründe von etwas denken, das von ihnen verſchieden iſt. Allein dann iſt auch nur von einer logiſchen Ableitung (Ableitung einer Erkenntniſs, aber nicht einer Exiſtenz) die Rede, nehmlich davon, daſs kein Widerſpruch entſtehet, wenn wir zu einer Conſequenz Behufs ei-

*) *Ad quod aliud ſequitur*, worauf etwas anderes folgt, erklärte man ſchon unter den Scholaſtikern den Begriff der Urſache; es fehlt bloſs daran, daſs das Apodiktiſche, das müſſen, im Begriff der Urſache nicht ausgedrückt iſt.

nes hypothetiſchen Urtheils, etwas als eine Hypotheſis oder Bedingung denken, der Gegenſtand mag nun ſinnlich oder überſinnlich ſeyn. Wird aber für Veränderungen eine Urſache ſo gedacht, daſs damit zugleich behauptet wird, die Urſache exiſtire auch auſser dem innern Sinn, welches die Urſache erſt von einem bloſs logiſchen Grunde unterſcheidet, ſo muſs die Urſache ein Reales ſeyn, das in der Zeit einem andern Realen, der Veränderung, jederzeit vorhergeht. Dann iſt ſie aber ein ſinnlicher, und kein überſinnlicher Gegenſtand. Oder iſt ſie überſinnlich, ſo wird ſie bloſs gedacht und nicht erkannt; denn eine Urſache, die nicht in der Zeit iſt, kann auch ihrer Wirkung nicht vorhergehen, und von einer ſolchen intelligibeln Urſache haben wir keinen Begriff, ſie iſt uns unbegreiflich, ob wir wohl genöthigt ſeyn können, eine ſolche intelligibele Urſache, von deren Daſeyn wir nicht einmal einen Begriff haben, anzunehmen und vorauszuſetzen, ſ. Regreſſus. 4. (C. 183.).

4. Wir ſehen, der reine Verſtandesbegriff Urſache läſst ſich, vermittelſt der Anſchauung der Zeit, bloſs auf den empiriſchen Stoff der Erfahrung zum Behuf der Erfahrungserkenntniſs anwenden, oder alle erkennbare Urſache iſt empiriſch; aber alle Veränderungen in der Sinnenwelt geſchehen auch nach dem Geſetz der Verknüpfung durch Urſache und Wirkung (C. 232.). Dieſe Apriorität und Realität des Begriffs der Urſache iſt auch deducirt worden im Art. Analogie der Urſache und Wirkung (P. 93. M. II, 238.). Die Zeit iſt die ſinnliche Bedingung *a priori* von der Möglichkeit eines continuirlichen Fortgangs des Exiſtirenden zu dem Folgenden; d. i. ſie iſt eine ſolche Beſchaffenheit unſers ſinnlichen Anſchauungsvermögens, daſs es uns möglich iſt, etwas als früher, und etwas als ſpäter exiſtirend anzuſchauen.

Eben ſo iſt nun auch der Verſtand, vermittelſt der Einheit der Apperception, die Bedingung *a priori* der Möglichkeit einer continuirlichen Beſtimmung aller Stellen in der Zeit für die Erſcheinungen, durch die Reihe von Urſachen und Wirkungen, von denen die erſtern das Daſeyn der letztern unausbleiblich nach ſich ziehen. So macht der Verſtand durch die Urſachen die empiriſche Erkenntniſs der Zeitverhältniſſe für jede Zeit allgemein, mithin objectiv gültig (C. 256. M. I, 302.).

5. Als bloſser Stammbegriff des reinen Verſtandes, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, läſst ſich auch der Begriff der Urſache nicht real definiren.*) Man kann unterſcheiden zwiſchen der transcendentalen Urſache oder der reinen Urſache *a priori*, jedoch nicht als intelligibel, ſondern als Phaenomen, oder verſinnlicht, und der logiſchen Urſache oder der Urſache als reiner Kategorie, d. i. als ſolcher, die nicht bloſs auf die Erkenntniſs des Sinnlichen durch das Schema der Zeit eingeſchränkt iſt, ſondern auch, wenn das ſonſt möglich wäre, zur Erkenntniſs des Ueberſinnlichen dienen könnte; die letztere bleibt übrig, wenn man von der erſtern die Zeit wegläſst, in der etwas auf etwas anders nach einer Regel folgt. Dann iſt aber die Urſache nichts anders als ein Grund, d. i. ſo etwas, woraus ſich auf das Daſeyn von etwas anderm ſchlieſsen läſst; oder das Verhältniſs von Etwas zu etwas Anderm (der Folge, *conſequentia*) im Daſeyn, nach welchem Verhältniſs, wenn ich das erſtre ſetze, das andere auch beſtimmt und nothwendig geſetzt wird. Al-

*) *Ces idées ſont ſimples, et on ne peut guères les définir que par des termes ſynonymes. Crouſez Logique T. IV. p. 3.*

lein dann kann Urſache und Wirkung, oder eigentlich Grund und Folge, gar nicht mehr von einander unterſchieden werden, weil dann das Kennzeichen, nehmlich daſs die Urſache oder der Grund eher ſeyn muſs, als die Wirkung oder die Folge, wegfällt; ſondern dieſes Schlieſsenkönnen von dem Grunde auf die Folge erfordert doch auch Bedingungen, von denen ich nichts weiſs, weil dieſe alle im Empiriſchen, d. i. dem, was in der Zeit iſt, müſſen aufgeſucht werden. Folglich hat dann der Begriff des Grundes gar keine Beſtimmungen, wie er auf einen Gegenſtand paſst, und kann folglich nur gebraucht werden, Begriffe, aber nicht vorhandene Gegenſtände von einander abzuleiten. Man kann aus dem Begriff eines ſolchen Grundes ſchlechterdings kein Erkenntniſs von dem ſo beſchaffenen Dinge herausbringen, ſogar nicht einmal, ob eine ſolche Beſchaffenheit auch nur möglich ſei, d. i. ob es irgend Etwas geben könne, woran ſie angetroffen werde (E. 74.). Der vermeinte Grundſatz: alles Zufällige hat eine Urſache, tritt zwar ziemlich gravitätiſch auf. Er thut, als habe er ſeine Würde in ſich ſelbſt, und als ſei er von allen Bedingungen der Sinnlichkeit ganz unabhängig. Allein dieſer Schein verſchwindet bald, wenn man nur folgende Frage thut: Was iſt denn unter zufällig zu verſtehen, was ſoll man für einen Begriff mit dieſem Worte verknüpfen, was ſich dabei denken? Man antwortet ſo: zufällig (*contingens, contingent*) iſt, deſſen Nichtſeyn möglich iſt. Allein woran will man denn dieſe Möglichkeit des Nichtſeyns erkennen, wenn man ſich nicht in der Reihe der Erſcheinungen eine Succeſſion und in dieſer ein Daſeyn, welches auf das Nichtſeyn folgt (oder umgekehrt), mithin einen Wechſel vorſtellt? Denn, daſs das Nichtſeyn eines Dinges ſich ſelbſt nicht widerſpreche, iſt eine lahme Berufung auf eine logiſche Bedingung, die zwar zum

Begriffe nothwendig, aber zur realen Möglichkeit (Nachweiſung eines ſolchen Gegenſtandes) bei weitem nicht hinreichend iſt. So kann ich eine jede exiſtirende Subſtanz (z. B. Gott ſelbſt) in Gedanken aufheben, ohne mir ſelbſt zu widerſprechen, daraus aber auf die objective Zufälligkeit derſelben in ihrem Daſeyn (d. i. die Möglichkeit ihres Nichtſeyns an ſich ſelbſt) gar nicht ſchlieſsen (C. 301. f.).

6. Wenn wir nun unter der Urſache die Bedingung von dem, was geſchieht, verſtehen (C. 447.): ſo muſs alles, wovon die Erfahrung lehrt, daſs es geſchieht, eine Urſache haben; oder, wie K. ſich ausdrückt: die Beſtimmung der Cauſalität der Weſen in der Sinnenwelt, als einer ſolchen, kann niemals unbedingt ſeyn; oder, ohne das Geſetz, daſs, wenn eine Begebenheit wahrgenommen wird, ſie jederzeit auf etwas, was vorhergeht, bezogen werde, worauf ſie nach einer allgemeinen Regel folgt, kann niemals ein Wahrnehmungsurtheil für Erfahrung gelten. Dies iſt das Geſetz des Verſtandes (Pr. 7.). Allein nun tritt die Vernunft, als das Vermögen, das Unbedingte, zum Behuf des Vollendeten und Syſtematiſchen unſrer Erkenntniſs, zu denken, auf, und ſagt: ich kann mit der Anwendung des Begriffs der Urſache bloſs auf Erfahrungsgegenſtände nicht zufrieden ſeyn, ſie fordert nehmlich die oberſte und letzte Bedingung alles Bedingten; denn, ſagt ſie, zu aller Reihe der Bedingungen muſs es nothwendig etwas Unbedingtes, mithin auch eine ſich gänzlich von ſelbſt beſtimmende Cauſalität geben. So entſpringt nun aus der Vernunft die Idee oder der Vernunftbegriff von einer Urſache, die eine unbedingte Cauſalität habe. Die Idee einer ſolchen Urſache iſt alſo nicht ein Bedürfniſs, ſondern was deren Möglichkeit betrifft, ein analyti-

ſcher Grundſatz der ſpeculativen Vernunft, indem er im Begriff des Unbedingten liegt, ſ. Freiheit, 7. ff. Dieſes wäre nun eine intelligibele Urſache, dergleichen uns im Felde der Erſcheinungen oder in irgend einer Erfahrung nicht vorkommen kann, in dem alles bedingt und nichts abſolut iſt. In der Reihe der Erſcheinungen muſs jede Urſache die Wirkung einer andern Urſache ſeyn. Allein die Moralität oder das moraliſche Geſetz in unſrer Vernunft, gleichſam als ein Factum der reinen Vernunft, deſſen wir uns *a priori* bewuſst ſind, und welches apodiktiſch gewiſs iſt, geſetzt, daſs man auch in der Erfahrung kein Beiſpiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben könnte, und die Möglichkeit deſſelben nicht begriffen werden kann (P. 81. M. II, 230.), nöthigt uns doch, eine ſolche intelligibele Urſache als real oder etwas Wirkliches vorauszuſetzen; denn die Moralität iſt ohne Freiheit des Willens nicht möglich, und ſollen wir alſo unſre Handlungen in der Erſcheinung als moraliſch beurtheilen, ſo müſſen wir damit nothwendig zugleich an der Freiheit des Willens eine unbedingte Cauſalität der Urſache dieſer Handlungen vorausſetzen, und verwandeln damit den ſonſt in theoretiſcher Rückſicht transcendenten Begriff einer unbedingten Urſache in einen immanenten, obwohl in praktiſcher Rückſicht. Wir legen alſo, in praktiſcher Abſicht (P. 95. f. M. II, 240.), nehmlich, in ſo fern wir unſre Handlungen für gut oder böſe erklären, uns ſelbſt eine intelligibele oder überſinnliche Cauſalität bei, und erklären uns für unbedingte Urſachen, die, ohne daſs unſer Wille von einer andern Urſache dazu genöthigt werde, dieſen ihren Willen durch die bloſse Idee des Moralgeſetzes von ſelbſt (*ſponte*) beſtimmen, vermittelſt der Achtung fürs Geſetz, die ſie, freilich auf eine unbegreifliche Art, durch ihre

eigene Selbſtthätigkeit (Spontaneität) in ſich hervorbringen (ſ. Achtung). Aber eben damit erklären wir uns auch für Weſen, die dieſer ihrer Cauſalität nach nicht zur Sinnenwelt, ſondern zu einer reinen Verſtandeswelt gehören, weil in jener jede Urſache unter Zeitbeſtimmungen ihres Zuſtandes ſteht, und demnach bedingt iſt, daher auch die bedingten Urſachen im engern Verſtande (wenn man nehmlich unter Natur die Welt als ein Ganzes unter Geſetzen der phyſiſchen Nothwendigkeit verſteht) Natururſachen, d. i. Urſachen in der Erſcheinung, genannt werden (C. 447. P. 82. f. M. II, 231. 232). Hume konnte ſich nicht hierin finden, und ſtöſst darum den ganzen Begriff der Urſache um, ſ. Gewohnheit, 2. u. Hume, 4. ff. Er behauptete mit Recht: daſs wir die Möglichkeit der Cauſalität durch Vernunft auf keine Weiſe einſehen. Es iſt nehmlich allerdings unbegreiflich, wie ſich das Daſeyn eines Dinges auf das Daſeyn von irgend etwas Anderem ſo beziehen kann, daſs das letztere von dem erſtern nothwendig geſetzt wird. Er hielt aber dabei fälſchlich dafür, daſs der Begriff einer Urſache bloſs aus der Erfahrung entlehnt ſei, und daſs die Nothwendigkeit, die in ihm vorgeſtellt werde, ihm angedichtet, und für bloſsen Schein zu halten ſei. Er meinte, es ſei bloſs eine lange Gewohnheit, die uns dieſe Nothwendigkeit vorſpiegele. Allein in den vorher angeführten Stellen dieſes Wörterbuchs wird man finden, daſs der Begriff der Urſache und der Grundſatz *) aus demſelben *a priori* vor aller

*) Leucipp, der Atomenerfinder, ſoll zuerſt mit dem groſsen Satz: nichts ohne Urſache und Grund, aufgetreten ſeyn. Parmenides war ihm ſchon ſehr nahe (Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. 1. B. S. 241.). Plato aber ſtellte den groſsen Grundſatz: was geſchieht, muſs eine Urſache haben, deſſen ſich die Vorgänger unerkannt bedienten, wahrſcheinlich zu-

Erfahrung feſt ſteht, und ſeine ungezweifelte objective Richtigkeit, aber freilich nur in Anſehung der Erfahrung hat. Wir haben allerdings von einer ſolchen Verknüpfung der Dinge an ſich ſelbſt, wie ſie als Urſachen wirken, nicht den mindeſten Begriff. Noch weniger können wir dieſe Eigenſchaft an Erſcheinungen als Erſcheinung denken, weil dieſer Begriff nichts, was in den Erſcheinungen liegt, enthält, ſondern was der Verſtand allein denken muſs. Allein wir haben doch in unſerm Verſtande den Begriff von einer ſolchen Verknüpfung der Vorſtellungen, und zwar in Urtheilen überhaupt, nehmlich, daſs Vorſtellungen in einer Art Urtheile (den hypothetiſchen) als Grund in Beziehung auf Folge zuſammen gehören. Ferner erkennen wir *a priori:* daſs ohne die Vorſtellung eines Gegenſtandes in Anſehung einer Urſache als beſtimmt anzuſehen, wir gar keine von dem Gegenſtande gültige Erkenntniſs haben könnten. Wenn wir

erſt, als einen unumſtöſslichen, deutlich auf (Tiedemann a. a. O. S. 76.). Von Plato an hatte man faſt allgemein angenommen, daſs im Regreſſus die Reihe von Urſachen nicht unendlich ſeyn könne; Ariſtoteles aber gab zuerſt einen Beweis für dieſen Satz: die eigentliche Urſache finde ſich nehmlich nicht eher, als bis man an ein Glied der Reihe von Urſachen und Wirkungen komme, das nicht mehr Mittelglied, ſondern erſtes ſei (Tiedemann a. a. O. 2. B. S. 238.). Auch die Stoiker, unter andern Chryſipp, behaupteten den Grundſatz der Cauſalität. Der letztere ſchloſs ſo: wofern etwas ohne Urſache geſchieht, dann iſt nicht jeder Satz entweder wahr oder falſch; was ohne wirkende Urſache iſt, hat weder Wahrheit noch Unwahrheit (*Cic. de fato.* 10.). Die Stoiker ſchloſſen daraus, es ſei eine erſte Urſache, die da wirke (Tiedemann, a. a. O. S. 440.). Occam ſagte, daſs eine erſte Urſache ſeyn müſſe, ſehe man daraus, weil man ſonſt einen ungereimten Regreſſus ins Unendliche annehmen müſſe (Tiedemann a. a. O. 5. B. S. 129.). Leibnitz vertheidigte hingegen die von manchen andern Scholaſtikern vorgetragene Lehre, daſs bei dem Zufälligen ein Regreſſus in den Urſachen ohne Ende ſei (*Leibnit. Opp. T. II. ps.* I. p. 265. u. Tiedemann, a. a. O. 6. B. S. 384.). Wolf ſuchte die Unmöglichkeit eines ſolchen endloſen Regreſſus von Urſachen und Wirkungen zu zeigen (*Cosm. gen.* §. 491. *ſqq.* Tiedemann, a. a. O. S. 557.).

uns freilich mit dem Gegenſtande **an ſich ſelbſt** beſchäftigten, ſo wäre kein einziges Merkmal einer Urſache für denſelben möglich. Denn woran wollte ich dann erkennen, daſs er in Anſehung der **Urſache** beſtimmt ſei? Davon, wie ein Gegenſtand **an ſich ſelbſt** unter den Begriff der Urſache gehören könne, haben wir gar keinen Begriff. Es iſt aber auch nicht die Frage: wie Dinge **an ſich ſelbſt** Urſachen ſeyn können. Sondern die Rede iſt davon, wie **Erfahrungserkenntniſs** der Dinge in Anſehung des Begriffs der Urſache beſtimmt ſei, d. i. wie **Erſcheinungen** unter dieſen Begriff können und ſollen ſubſumirt werden. Und da iſt es klar: daſs wir nicht allein die **Möglichkeit**, ſondern auch die **Nothwendigkeit** einer ſolchen Subſumtion vollkommen einſehen. Die Möglichkeit der Erfahrung hängt nehmlich von dem Grundſatz der Cauſalität ab (Pr. 97. ff.).

7. Die Beſtimmungsgründe der Cauſalität nach dem Freiheitsbegriffe (und der praktiſchen Regel, die er enthält) liegen alſo **nicht in der Natur**. Allein es liegt in dem Begriff einer ſolchen Urſache durch **Freiheit**, (deren Möglichkeit wenigſtens die **theoretiſche** Vernunft genöthigt iſt anzunehmen, ſ. **Freiheit**, 20. ff. und **Regreſſus**, 4.), daſs das **Ueberſinnliche** (Intelligibele im Menſchen), ſ. **Menſch**, 4. f. das **Sinnliche** (die Handlung in der **Erſcheinung**) beſtimme. Denn die Handlung iſt eine **Wirkung**, die von dem Menſchen, den formalen Geſetzen der **Freiheit** gemäſs, d. i. nach überſinnlichen Beſtimmungsgründen (als den wirkenden Urſachen) geſchehen ſoll. Das Wort **Urſache** wird alſo hier von dem **Ueberſinnlichen** gebraucht, bedeutet aber auch nur den **Grund**, die **Urſache** (den Menſchen als Urſache in der Erſcheinung) **der Naturdinge** (der Handlungen als Erſcheinungen) **zu einer Wirkung** (einer Handlung), **gemäſs ihren ei-**

genen Naturgeſetzen (ſowohl den pſychologiſchen als phyſiſchen), zugleich aber doch auch mit dem formalen Princip der Vernunftgeſetze einhellig (übereinſtimmend) zu beſtimmen. Hiervon kann zwar die Möglichkeit nicht eingeſehen werden, aber es liegt doch auch kein Widerſpruch darin. Man kann in der Speculation doch wenigſtens den Gedanken von einer frei handelnden Urſache vertheidigen, ſ. Freiheit, 26., obwohl man ihn nicht realiſiren, d. i. ihn in Erkenntniſs eines ſo handelnden Weſens verwandeln kann, ſ. Freiheit, 27. Man hat nehmlich K. den Vorwurf gemacht, erſt habe er den Gebrauch des Begriffs der Urſache in der Critik der reinen Vernunft auf das Empiriſche eingeſchränkt, und bloſs Natururſachen zugegeben, ſ. Noumen, 4. f. und hinterher nehme er doch, in der Critik der praktiſchen Vernunft Freiheitsurſachen an, habe ſich aber dadurch auch in einen Widerſpruch verwickelt. K. rede nehmlich ſogar von Hinderniſſen, die die Natur (durch die Naturtriebe) den nach moraliſchen Freiheitsgeſetzen wirkenden Urſachen lege, behaupte folglich, daſs das Sinnliche (der Trieb) das Ueberſinnliche (den freien Willen) beſtimme, ſo wie er auch von der Beförderung der Cauſalität nach Freiheitsgeſetzen rede, und ſo dem Sinnlichen einen Einfluſs auf das Ueberſinnliche einräume. Wie iſt nun hier praktiſcher Gebrauch der reinen Vernunft mit dem theoretiſchen eben derſelben in Anſehung der Grenzbeſtimmung ihres Vermögens zu vereinigen (P. 87. f. M. II, 234.)? Es kömmt darauf an, daſs man das nicht miſsdeute, was K. hierüber geſagt hat: ſo wird man auch hier keinen Widerſpruch finden. Der Widerſtand, oder die Beförderung, iſt nicht zwiſchen der Natur und der Freiheit. Die Cauſalität nach Freiheitsgeſetzen bringt Wirkungen in der Sinnenwelt hervor (die Achtung fürs

Geſetz), nun iſt eine Naturcauſalität da, nehmlich der Naturtrieb, zwiſchen dieſen beiden Phänomenen oder Erſcheinungen in der Natur, und nicht zwiſchen Natur und Freiheit, iſt nun der Antagonismus, oder der wechſelſeitige Widerſtand, oder auch die Beförderung. Und ſelbſt die Cauſalität der Freiheit (der reinen praktiſchen Vernunft) iſt ja die Cauſalität einer der Freiheit (dem Intelligibeln) untergeordneten Natururſache (des Subjects, als Menſch, folglich als Erſcheinung betrachtet), von deren Beſtimmung das Intelligibele (die Freiheit des Willens) den Grund enthält, aber freilich auf eine uns unerklärbare Art (eben ſo unerklärbar, wie das, was das überſinnliche Subſtrat der Natur ſeyn mag, welches wir uns indeſſen doch auch denken müſſen) (U. LIV.).

8. Die praktiſche Vernunft ſichert alſo den, in theoretiſcher Rückſicht, problematiſchen Begriff einer unbedingten oder intelligibeln Urſache, an der Freiheit des Willens, vermittelſt eines beſtimmten Geſetzes der Cauſalität in einer intelligibeln Welt, nehmlich des moraliſchen Geſetzes, das nur unter der Idee der Freiheit des Willens befolgt werden kann. Hierdurch wächſt nun zwar der ſpeculativen Vernunft in Anſehung ihrer Einſicht nichts zu, denn wir können eine moraliſch handelnde Urſache nicht im mindeſten begreifen, allein der Begriff derſelben bekömmt doch dadurch objective, und, obgleich nur praktiſche, dennoch unbezweifelte Realität. Selbſt der Begriff einer Urſache, deſſen Anwendung, mithin auch Bedeutung, eigentlich nur in Beziehung auf Erſcheinungen, um ſie zu Erfahrungen zu verknüpfen, ſtatt findet (wie wir geſehen haben) wird hierdurch nicht ſo erweitert, daſs hierdurch ſein Gebrauch über dieſe Grenzen ausgedehnt würde. Denn wenn die Vernunft darauf ausginge, ſo

müſste ſie zeigen wollen, wie das logiſche Verhältniſs des Grundes und der Folge bei einer andern Art von Anſchauung, als die ſinnliche iſt, ſynthetiſch gebraucht werden könne. Sie müſste alſo zeigen, wie eine überſinnliche Urſache (*cauſa noumenon*), oder ein Ding an ſich ſelbſt als Urſache, die Wirkungen in der Erſcheinung hervorbringe, d. i. möglich ſei. Das kann ſie aber gar nicht leiſten, worauf ſie aber auch als praktiſche Vernunft gar nicht Rückſicht nimmt, indem ſie nur den Beſtimmungsgrund der Cauſalität des Menſchen in der reinen Vernunft (die eben darum praktiſch heiſst) ſetzt, welcher Einfluſs des Verſtandeswesen auf Erſcheinungen ſich ohne Widerſpruch denken läſst (Pr. 152. f.). Sie braucht alſo den Begriff der Urſache ſelbſt, von deſſen Anwendung auf Gegenſtände zum Behuf theoretiſcher Erkenntniſſe ſie hier gänzlich abſtrahiren kann (weil dieſer Begriff immer im Verſtande, auch unabhängig von aller Anſchauung, *a priori* angetroffen wird), um die Cauſalität in Anſehung eines Gegenſtandes überhaupt zu beſtimmen. Sie braucht den Begriff der Urſache, nicht um Gegenſtände zu erkennen, ſondern bloſs in praktiſcher Abſicht. Daher kann ſie nun den Beſtimmungsgrund des Willens in die intelligibele Ordnung der Dinge verlegen, indem ſie zugleich gerne geſteht, daſs ſie das Intelligibele damit nicht erkennen lernt. Die Cauſalität in Anſehung der Handlungen des Willens in der Sinnenwelt muſs ſie allerdings auf beſtimmte Weiſe erkennen, ſie muſs wiſſen, wie es zu machen ſei, damit gewiſſe Wirkungen in der Sinnenwelt entſtehen, denn ſonſt könnte praktiſche Vernunft wirklich keine That hervorbringen. Aber den Begriff von ihrer eigenen Cauſalität als Noumen braucht ſie nicht theoretiſch zum Behuf der Erkenntniſs ihrer überſinnlichen Exiſtenz beſtimmen und alſo ihm in ſo fern Bedeu-

tung geben zu können. Denn Bedeutung, d. i. Beziehung auf ein Object, nehmlich das Wirken einer moraliſchen Handlung, bekommt er ohnedem, obgleich nur zum praktiſchen Gebrauche, nehmlich durchs moraliſche Geſetz. Auch theoretiſch betrachtet bleibt der Begriff der Urſache immer ein reiner *a priori* gegebener Verſtandesbegriff, der auf Gegenſtände angewandt werden kann, ſie mögen ſinnlich oder nicht ſinnlich gegeben werden. Nur hat er im letzten Falle keine beſtimmte theoretiſche Bedeutung und Anwendung, ſondern iſt bloſs ein formaler, aber doch weſentlicher Gedanke des Verſtandes von einem Gegenſtande überhaupt. Die Bedeutung, die ihm die Vernunft durchs moraliſche Geſetz verſchafft, iſt lediglich praktiſch; die Idee des Geſetzes einer Cauſalität (des Willens) muſs nehmlich als etwas gedacht werden, das ſelbſt Cauſalität hat, oder der Beſtimmungsgrund jener Cauſalität (des Willens) iſt (P. 85. ff. M. II, 233.). S. auch Wille, Zweck und Urſprung.

Urſprung,

erſter Urſprung, *origo*, *origine*. Die Abſtammung einer Wirkung von ihrer erſten Urſache (R. 39.). Die erſte Urſache iſt diejenige, welche nicht wiederum Wirkung einer andern Urſache von derſelben Art iſt. Der Urſprung iſt entweder

a. Vernunfturſprung, d. i. derjenige Urſprung, in dem bloſs das Daſeyn der Wirkung betrachtet wird; oder

b. Zeiturſprung, d. i. derjenige Urſprung, in dem das Geſchehen der Wirkung betrachtet wird. In dem Zeiturſprung wird

die Wirkung als Begebenheit auf ihre Urſache in der Zeit bezogen.

2. Wenn die Wirkung auf eine Urſache, die mit ihr nach Freiheitsgeſetzen verbunden iſt, bezogen wird, ſo wird bloſs das Daſeyn dieſer Wirkung betrachtet, alſo der Vernunfturſprung derſelben. Dies iſt z. B. der Fall mit dem Moraliſch-Böſen, welches aus dem freien Willen entſpringen muſs, deſſen Wirkſamkeit oder Cauſalität nach moraliſchen Geſetzen, d.i. nach Freiheitsgeſetzen beurtheilt werden muſs. D. h. die Beſtimmung der Willkühr zur Hervorbringung des Moraliſch-Böſen wird nicht als mit ihrem Beſtimmungsgrunde, dem freien Willen, in der Zeit, ſondern bloſs in der Vernunftvorſtellung verbunden gedacht, und kann nicht als von irgend einem dieſem Beſtimmungsgrunde vorgehenden Zuſtande des freien Willens abgeleitet werden. Wenn hingegen die böſe Handlung als Begebenheit in der Welt auf ihre Natururſache bezogen wird, dann muſs allemal die Beſtimmung der Willkühr zu ihrer Hervorbringung als mit ihrem Beſtimmungsgrunde in der Zeit verbunden gedacht, und muſs von irgend einem dieſem Beſtimmungsgrunde vorhergehenden Zuſtande abgeleitet werden. Von den freien Handlungen, als ſolchen, den Zeiturſprung ſuchen (gleich als von Naturwirkungen, denn ſolche ſind die Handlungen zwar auch, aber als ſolche ſind ſie nothwendig), iſt alſo ein Widerſpruch. Eine freie Handlung iſt nehmlich eine ſolche, deren Urſprung nicht in der Zeit liegt, weil ſie ſonſt durch etwas in der vorhergehenden Zeit Befindliches bedingt ſeyn müſste und nicht frei ſeyn könnte. Mithin muſs auch der Urſprung der ganzen moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen, ſo fern ſie als zufällig betrachtet wird, lediglich in Vernunftvorſtellungen geſucht werden. Denn die moraliſche Beſchaffenheit des Menſchen

bedeutet den Grund des Gebrauchs ſeiner Freiheit, welcher eben ſo wenig in der Zeit entſtanden ſeyn kann, als ein Beſtimmungsgrund der freien Willkühr überhaupt (R. 38. f.).

3. Wie nun auch der Urſprung des moraliſchen Böſen im Menſchen immer beſchaffen ſeyn mag, ſo iſt doch unter allen Vorſtellungsarten von der Verbreitung und Fortſetzung des Böſen durch alle Glieder unſrer Gattung und in allen Zeugungen, die von der Anerbung deſſelben die unſchicklichſte. Nach dieſer Vorſtellung nehmlich ſoll das moraliſche Böſe durch Anerbung von den erſten Eltern auf uns gekommen ſeyn, und zwar

a) durch Theilnehmung, weil wir in Adams Lenden waren;

b) durch Zurechnung, weil der erſte unter der Bedingung, daſs es ſeinen Kindern ſollte zugerechnet werden, ſtand und fiel;

c) durch Fortpflanzung der natürlichen Verdorbenheit.

Daſs aber dieſe Vorſtellungsart unſchicklich iſt, kann man daraus ſehen, daſs man vom Moraliſch-Böſen eben das ſagen kann, was der Dichter vom Moraliſch-Guten ſagt: Mein Geſchlecht und meine Ahnen und das, was ich nicht ſelbſt einſt that, wie könnt' ich mir dies zum Verdienſt anrechnen. Noch iſt zu merken, daſs, wenn wir dem Urſprung des Böſen nachforſchen, wir unter dem letztern das wirkliche Böſe gegebener Handlungen verſtehen (R. 40. ff.).

4. Die drei ſogenannten obern Facultäten (auf hohen Schulen) würden, jede nach ihrer Art, ſich dieſe Vererbung verſtändlich machen.

a) Die medicinifche Facultät würde ſich das erbliche Böſe als Erbkrankheit vorſtellen, etwa wie den Bandwurm, von welchem wirklich einige Naturkündiger der Meinung ſind, daſs er ſchon in den erſten Eltern geweſen ſeyn müſſe.

b) Die Juriſtenfacultät würde ſich das erbliche Böſe als Erbſchuld vorſtellen, etwa als die rechtliche Folge der Antretung einer uns von den erſten Eltern hinterlaſſenen Erbſchaft, die aber mit einem ſchweren Verbrechen belaſtet iſt. Wir müſſen alſo Zahlung leiſten, d. i. büſsen, und werden am Ende doch (durch den Tod) aus dem Beſitz geworfen; wie recht iſt von Rechtswegen!

c) Die theologiſche Facultät würde ſich das erbliche Böſe als Erbſünde vorſtellen, etwa als perſönliche Theilnehmung unſrer erſten Eltern an dem Abfall eines verworfenen Aufrührers, entweder, daſs wir in ihnen (ob zwar jetzt deſſen unbewuſst) damals ſelbſt mitgewirkt haben, oder nur jetzt unter ſeiner (als Fürſten dieſer Welt) Herrſchaft gebohren, uns die Güter derſelben mehr, als den Oberbefehl des himmliſchen Gebieters gefallen laſſen. Wir beſitzen im letztern Fall nicht Treue genug, uns von jenem Aufrührer loszureiſsen, und müſſen dafür auch künftig ſein Loos mit ihm theilen (R. 41. *).

5. Wenn man den Vernunfturſprung von irgend einer böſen Handlung ſucht, ſo muſs man ſie ſo betrachten, als ob der Menſch unmittelbar aus dem Stand der Unſchuld in ſie gerathen ſei. Denn, wie auch ſein voriges Verhalten geweſen ſeyn mag, ſo iſt ſeine Handlung doch frei, und kann alſo und muſs immer als ein urſprünglicher Gebrauch ſeiner Willkühr betrachtet werden. Er ſollte ſie unterlaſſen haben, denn durch keine Urſache in der Welt kann er aufhören, ein frei

handelndes Weſen zu ſeyn. Man ſagt zwar mit Recht: dem Menſchen werden auch die aus ſeinen ehemaligen geſetzwidrigen Handlungen entſpringenden Folgen zugerechnet; dadurch aber will man nur ſagen: daſs in jeder geſtändlich freien Handlung hinreichender Grund der Zurechnung vorhanden iſt. Wenn aber Jemand bis zu einer unmittelbar bevorſtehenden freien Handlung auch noch ſo böſe geweſen wäre (bis zur Gewohnheit als anderer Natur), ſo hätte er nicht nur beſſer ſeyn ſollen, ſondern er ſoll ſich auch jetzt noch beſſern, und iſt noch jetzt der Zurechnung eben ſo unterworfen, als ob er erſt jetzt aus dem Stande der Unſchuld zum Böſen übergeſchritten wäre. Wir können alſo nicht nach dem Zeiturſprung, ſondern müſſen bloſs nach dem Vernunfturſprung dieſer That fragen, um darnach den Hang zum Böſen wo möglich zu erklären (R. 47. f.).

6. Hiermit ſtimmt nun die Vorſtellungsart ganz wohl zuſammen, deren ſich die Schrift bedient, den Urſprung des Böſen als einen Anfang deſſelben in der Menſchengattung zu ſchildern. In der bibliſchen Geſchichte deſſelben erſcheint aber das als ein Erſtes der Zeit nach, was bloſs der Sache nach (ohne auf Zeitbedingung Rückſicht zu nehmen) als das Erſte gedacht werden muſs, ſ. Hang, 15. (R. 43. f.). Der Vernunfturſprung aber dieſer Verſtimmung unſrer Willkühr in Anſehung der Art, ſubordinirte Triebfedern zu oberſt in ihre Maximen aufzunehmen, bleibt uns unerforſchlich, ſ. Hang, 16., Geiſt, böſer, Gnadenwirkung, 2. ff., Begriff, 11, *) d. u. Anlage.

*) In der Erklärung des Worts Definiren iſt hier durch einen Druckfehler, wie aus d. zu erſehen iſt, das Wort urſprünglich, welches hinter dem Wort Dinges ſtehen ſollte, ausgelaſſen.

Urtheil,

iudicium, *jugement.* S. Function. Die genau bestimmte Erklärung eines Urtheils ist: es ist eine Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntniss eines Objects werden (N. XIX.); oder auch, es ist die Vorstellung der Einheit des Bewusstseyns verschiedener Vorstellungen; oder, die Vorstellung des Verhältnisses verschiedener Vorstellungen, sofern sie Einen Begriff ausmachen (L. 156.). „Dieser Beisatz: sofern sie Einen Begriff ausmachen" sagt M. Flatt (Fragmentarische Bemerkungen gegen den Kantischen und Kiesewetterischen Grundriss der reinen allgemeinen Logik. Ein Beitrag zur Vervollkommnung dieser Wissenschaft von M. Carl Christ. Flatt, Repetent am theol. Stift zu Tübingen, Tübingen, 1802. 8. S. 59.), „könnte kürzer und bestimmter so ausgedrückt werden: sich das bestimmte Verhältniss verschiedener Vorstellungen vorstellen. Ein bestimmtes Verhältniss kann nie ohne den Exponenten des Verhältnisses vorgestellt werden; dieser Exponent des Verhältnisses im Urtheile aber ist nichts anders, als der Eine Begriff, durch welchen (in welchem) mehrere Vorstellungen verbunden werden." Wenn das letztere auch richtig wäre, so würde dadurch doch jener Tadel nicht gerechtfertigt; denn es kommt ja darauf an, das Urtheil vom mathematischen Verhältniss zu unterscheiden, und da hätte der dem Urtheil eigenthümliche Exponent in der Erklärung, nehmlich dass es ein Begriff sei, müssen angegeben werden. Das Wort bestimmt würde das Urtheil nicht vom mathematischen Verhältniss unterschieden haben, welches auch durch den Exponenten bestimmt ist, aber insofern, dass

der Exponent eine Anſchauung (eine Zahl) iſt, aber ſo wenig ein Urtheil, als die Anſchauung ein Begriff, iſt, obwohl es ein Verhältniſs iſt; nur dann erſt wird das letztere, welches eigentlich ein Ganzes verknüpfter und in der Darſtellung durch einander beſtimmter Anſchauungen iſt, *) ein Urtheil, wenn ich es auf Begriffe bringe, und ſo auch in ein qualitatives oder philoſophiſches Verhältniſs, d. i. ein Urtheil verwandle, ſ. Analogie. Wenn aber M. Flatt ſagt: ſich das Verhältniſs mehrerer Vorſtellungen vorſtellen, heiſst eigentlich nichts anders, als ſich die totale oder partiale Identität oder Nicht-Identität derſelben vorſtellen: ſo iſt das nur von Einer Art Urtheile, nehmlich den analytiſchen, aber nicht von den ſynthetiſchen Urtheilen richtig, ſ. Analogie, 14. f.

Von den Begriffen kann der Verſtand keinen andern Gebrauch machen, als daſs er dadurch urtheilt; (*iudicat, iuge*); aber zu jedem Urtheil gehören wenigſtens die Begriffe, durch welche die verſchiedenen Functionen zu urtheilen gedacht werden, oder die Kategorien. Das Urtheil, als Product des Verſtandes, iſt die mittelbare Erkenntniſs eines Gegenſtandes, mithin die Vorſtellung einer Vorſtellung deſſelben (C. 93.). In jedem Urtheil iſt ein Begriff (das Prädicat), der für viele gilt, und unter dieſem Vielen auch eine gegebene Vorſtellung (das Subject) begreift, welche letztere denn auf den Gegenſtand (der durch den Begriff im Subject gedacht) unmittelbar bezogen wird. So bezieht ſich z. B. in dem Urtheile:

*) Es fehlt uns eigentlich noch an einer Logik für die Anſchauungen, d. i. einer philoſophiſchen Betrachtung des Allgemeinen der Anſchauungen, welche die reine allgemeine Aeſthetik heiſsen könnte.

Alle Cörper ſind theilbar,
der Begriff der Theilbarkeit (der eben das Prädicat heiſst) auf verſchiedene andere Begriffe (z. B. Begriffe, den Raum u. ſ. w.); unter dieſen aber wird er hier beſonders auf den Begriff des Cörpers (der das Subject in dieſem Urtheil heiſst) bezogen; dieſer aber auf gewiſſe uns vorkommende Erſcheinungen (z. B. einen Cörper, etwa Metall, ein Stück Eiſen, die wir nehmlich anſchauen). Alſo werden dieſe Gegenſtände (die Cörper) durch den Begriff der Theilbarkeit mittelbar vorgeſtellt, nehmlich vermittelſt dieſes Begriffs. Alle Urtheile ſind demnach Functionen der Einheit unter unſern Vorſtellungen (C. 94). Es werden nehmlich durch ſie ſtatt einer unmittelbaren Vorſtellung (z. B. Cörper in der Anſchauung) eine höhere (z. B. Theilbar), die dieſe (Cörper) und mehrere (z. B. Begriffe, geometriſche Figuren u. ſ. w.) unter ſich begreift (oder die alle zu der Sphäre des Begriffs des Theilbaren gehören), zur Erkenntniſs des Gegenſtandes (Cörper) gebraucht, und viele mögliche Erkenntniſſe (z. B. ſtatt jedes einzelnen Cörpers, erkennen wir ſie nun alle als theilbar) dadurch in Eine zuſammengezogen. Wir können aber alle Handlung des Verſtandes auf Urtheile zurückführen, ſo daſs der Verſtand überhaupt, das Vermögen durch Begriffe zu erkennen, als ein Vermögen zu urtheilen vorgeſtellt werden kann. Denn er iſt ein Vermögen zu denken, d. i. durch Begriffe zu erkennen, oder des discurſiven Erkenntniſſes, vermittelſt ſeiner Functionen. Begriffe aber beziehen ſich auf irgend eine Vorſtellung von einem noch unbeſtimmten Gegenſtande, der eben durch dieſe Begriffe als Prädicate möglicher Urtheile ſoll beſtimmt werden. So bedeutet der Begriff des Cörpers etwas (z. B. Metall), was durch dieſen Begriff (beſtimmt und dadurch) erkannt wird. Er iſt alſo nur dadurch Begriff,

dafs unter ihm andere Vorftellungen enthalten find, vermittelft deren er fich auf Gegenftände beziehen kann. Er ift alfo das Prädicat zu einem möglichen Urtheile, z. B. ein jedes Metall ift ein Cörper. Die Functionen des Verftandes können alfo insgefammt gefunden werden, wenn man die Functionen in den Urtheilen vollftändig darftellen kann (C. 93. f. M. I, 104.). Der Exponent des Urtheils ift aber der Begriff, durch welchen eine Function zu urtheilen gedacht wird, d. i. die Kategorie; aber nicht, wie M. Flatt meint, der Eine Begriff, den verfchiedene Vorftellungen vermittelft des Urtheils ausmachen. Z. B. in dem Urtheil: alle Cörper find theilbar, ift, infofern es kategorifch ift, der Begriff der Subftanz, von dem ein Accidenz ausgefagt wird, der Exponent des Urtheils, aber die Theilbarkeit der Cörper ift der Eine Begriff, welchen die verfchiedenen Vorftellungen, Cörper und theilbar, durch das kategorifche Urtheil nun mit einander ausmachen.

Man hat in der Critik der reinen Vernunft die Lücke gefunden, dafs, obwohl fie auf die Vollftändigkeit der Functionen, d. i. formalen Verftandeshandlungen (N. XVII.) in Urtheilen, die fie in einer Tafel (Erfahrungsurtheil, 11. A.) angiebt, trotzt (C. 100.), diefe Vollftändigkeit dennoch nirgends bewiefen fei. Allein diefe Vollftändigkeit läfst fich nicht anders zeigen, als auf die Art, wie Kant gezeigt hat, dafs es nur zwei Formen der Anfchauung giebt (C. 58.). Dafs es nicht mehr als die vier Titel der logifchen Functionen und drei Momente eines jeden derfelben gebe, alfo die transfcendentale Logik nur diefe zwölf Functionen zu urtheilen nachweifen könne, die in der angeführten Tafel (Erfahrungsurtheil, 11. A.) genannt find, ift nehmlich aus folgendem klar. Alle anderen zum reinen Verftande gehörigen Begriffe drücken

nicht besondere Functionen zu urtheilen aus, und sind daher von den Kategorien, die nichts weiter als bloſse Formen der Urtheile sind, durch die vermittelst des Schema ein Gegenstand in Ansehung der einen oder andern Function der Urtheile als bestimmt gedacht wird (N. XVII.), abgeleitet, z. B. der Begriff der Kraft. Denn dieser drückt weder, wie der Begriff der Substanz, das Subject eines kategorischen Urtheils, noch wie der Begriff Ursache die Bedingung in einem hypothetischen Urtheil aus; sondern vielmehr beides vereinigt, nehmlich diejenige Bestimmung (Prädicat) einer Substanz, daſs sie die Bedingung eines Bedingten ist. Dieses zu denken, dazu gehört nicht, wie man hieraus sieht, eine besondere Function des Verstandes, sondern nur die Verknüpfung der Kategorien mit einander durch die in jener Tafel angegebenen. Eben dies kann man von andern reinen Verstandesbegriffen, z. B. Handlung, Gegenwart, Entstehen u. s. w. zeigen. Von der Eigenthümlichkeit unsers Verstandes aber, warum wir gerade diese Art und Zahl und keine andere, oder mehrere Functionen zu Urtheilen, und folglich auch nur diese Art und Zahl der Kategorien, d. i. Begriffe, Einheit der Apperception *a priori* zu Stande zu bringen haben, davon läſst sich eben so wenig ferner ein Grund angeben, als warum Zeit und Raum die einzigen Formen unsrer möglichen Anschauung sind (C. 146.). Aber es läſst sich ein Grund angeben, warum wir keinen Grund davon angeben können, nehmlich der, daſs wir sonst noch höhere Functionen zu denken haben müſsten, von welchen diese, für unsern Verstand höchsten, abgeleitet werden können, welches sich widerspricht. Es ist derselbe Grund, warum auch die Kategorien nicht können noch weiter in Merkmahle aufgelöset, und ohne Tautologie erklärt werden, und warum ihre Realität oder

reale Gültigkeit nicht kann bewiesen, sondern bloss deducirt werden. Dass übrigens die Tafel der Urtheile und Kategorien vollständig sei, und über die in den Tafeln angegebenen formalen Bedingungen aller Urtheile überhaupt, mithin aller Regeln überhaupt, welche die Logik darbietet, keine mehr möglich sind (Pr. 90.), sieht man daraus, weil sonst noch etwas zu einem Urtheile, Begriffe, ja zu einem Gegenstande überhaupt fehlen würde, welches sich schon längst würde haben offenbaren müssen. Daher sind auch die Kategorien und Arten der Urtheile gleich von Anfang der Speculation über das Denken da gewesen und erkannt worden, nur dass man immer ihre Natur verkannt oder doch nicht gekannt, und sie nicht gehörig von andern Begriffen abgesondert und classificirt hat.

2. Materie und Form der Urtheile, s. Materie, 2. B.

3. Quantität der Urtheile, s. Totalität. In Absicht auf die Allgemeinheit eines Erkenntnisses findet ein realer Unterschied statt zwischen generalen und universalen Sätzen. Generale Sätze nehmlich sind solche, die bloss etwas von dem Allgemeinen gewisser Gegenstände und folglich nicht hinreichende Bedingungen der Subsumtion enthalten, z. B. der Satz; man muss die Beweise gründlich machen. Universale Sätze sind die, welche von einem Gegenstande etwas allgemein behaupten (L. 158.).

Allgemeine Regeln sind entweder analytisch oder synthetisch allgemein; z. B. der Begriff oder die Regel Mensch begreift die weissen, schwarzen, gelben und kupferfarbenen unter sich, ist synthetisch allgemein; der Begriff Mensch begreift die Vorstellungen vernünftig und Thier in sich, ist analytisch allgemein. Jene

attendiren auf die Unterſchiede: weiſs, ſchwarz, gelb und kupferfarben, und beſtimmen folglich doch auch (die Menſchen) in Anſehung ihrer, dieſe abſtrahiren von den Verſchiedenheiten. Je einfacher ein Gegenſtand gedacht wird, deſto eher iſt analytiſche Allgemeinheit zufolge eines Begriffs möglich (L. 159.).

Wenn allgemeine Sätze, ohne ſie *in concreto* zu kennen, in ihrer Allgemeinheit nicht können eingeſehen werden, ſo können ſie nicht zur Richtſchnur dienen und alſo nicht heuriſtiſch in der Anwendung gelten. Der Satz z. B.: Wer kein Intereſſe hat zu lügen und die Wahrheit weiſs, der ſpricht Wahrheit, iſt von dieſer Art. Dieſer Satz iſt in ſeiner Allgemeinheit nicht einzuſehen, weil wir die Einſchränkung auf die Bedingung des Unintereſſirten nur durch Erfahrung kennen, welche keine Allgemeinheit giebt. Daſs nehmlich Menſchen aus Intereſſe lügen können, kömmt daher, daſs ſie nicht feſt an der Moralität hängen. Eine Beobachtung, die uns die Schwäche der menſchlichen Natur kennen lehrt (L. 159.).

Von den beſondern Urtheilen iſt zu merken, daſs das Subject ein weiterer Begriff (*conceptus latior*) als das Prädicat ſeyn muſs, wenn ſie durch die Vernunft ſollen können eingeſehen werden. Es ſey Fig. 65, A. u. B., das Prädicat jederzeit O, das Subject □, ſo iſt Fig. 65, A ein beſonderes Urtheil. Es iſt nehmlich einiges unter a gehörige b, einiges nicht, das folgt bloſs aus der Vernunft, und dieſe Form iſt alſo ganz rational. Aber es ſei Fig. 65. B, ſo kann zum wenigſten alles a unter b enthalten ſeyn. Nur dann, wenn a kleiner iſt als b, iſt es ein beſonderes Urtheil, dies kann nicht durch die Vernunft eingeſehen werden, und dieſe Form der Particularität iſt alſo bloſs intellectual

oder aus der Kenntniſs des Inhalts abſtrahirt, (L. 159.).

Die beſondern Urtheile heiſsen beſſer plurative (*iudicia plurativa*) als particulare. Denn der letztere Ausdruck enthält ſchon den Gedanken, daſs ſie nicht allgemein ſind. Wenn man aber, wie das in der Transſcendentalphiloſophie nöthig iſt, von der Einheit (in einzelnen Urtheilen) anhebt und ſo zur Allheit (in allgemeinen Urtheilen) fortſchreitet, ſo kann man noch keine Beziehung auf die Allheit beimiſchen, man denkt dann nur die Vielheit ohne Allheit, nicht die Ausnahme von derſelben. Dieſes iſt nöthig, wenn die logiſchen Momente den reinen Verſtandesbegriffen untergelegt werden (Pr. 85. *).

4. Qualität der Urtheile, ſ. Negation. Flatt (a. a. O. S. 65.) ſagt: es ſei bei identiſchen Urtheilen nicht der Fall, daſs im bejahenden Urtheil das Subject unter der Sphäre eines Prädicats gedacht werde. Allerdings iſt dies der Fall. Bei den identiſchen Urtheilen iſt die Sphäre des Subjects nur genau ſo groſs als die des Prädicats, und nichts im Subject enthalten, was nicht auch im Prädicat enthalten wäre, und ſo auch umgekehrt. Nach dem Principium der Ausſchlieſsung jedes Dritten (*excluſi tertii*) iſt die Sphäre eines Begriffs relativ auf eine andere entweder ausſchlieſsend oder nicht ausſchlieſsend, d. i. einſchlieſsend, bei den identiſchen Urtheilen muſs, nach dem Begriff derſelben, genau alles, was im Prädicat enthalten iſt, auch im Subject enthalten ſeyn, alſo kann die Sphäre des Prädicats relativ auf die des Subjects nicht ausſchlieſsend ſeyn, folglich iſt ſie einſchlieſsend. Beide haben nehmlich eine und dieſelbe Sphäre, die Sphären fallen genau auf einander oder decken ſich (L. 161.).

Die negativen Urtheile, die es auch dem Inhalte nach ſind, ſtehen bei der Wiſsbegierde der Menſchen in keiner ſonderlichen Achtung. Man ſieht ſie wohl gar als neidiſche Feinde unſers unabläſſig zur Erweiterung ſtrebenden Erkenntniſstriebes an, und es bedarf beinahe einer Apologie, um ihnen Gunſt und Hochſchätzung zu verſchaffen (C. 736. f. M. I, 853.). S. Leer, 9. Das Negative der Unterweiſung hat indeſſen oft mehr Wichtigkeit, als manche poſitive Belehrung. Dies iſt z. B. der Fall, wenn die Schranken unſrer möglichen Erkenntniſs ſehr enge und der Anreiz zum Urtheilen groſs iſt. Nicht weniger iſt es der Fall, wenn ſich ein ſehr betrüglicher Schein darbietet und der Nachtheil aus dem Irrthum erheblich iſt. Dann dient es zur Diſciplin der Vernunft, ſ. Diſciplin (C. 737. M. I. 855.).

Die Logik hat es bloſs mit der Form des Urtheils zu thun, nicht mit dem Inhalt. Nun iſt ein Urtheil der logiſchen Form nach, zu Folge des Princips der Ausſchlieſsung jedes Dritten, entweder bejahend (die Sphäre eines Begriffs iſt relativ auf eine andre einſchlieſsend) oder verneinend (die Sphäre eines Begriffs iſt relativ auf eine andre ausſchlieſsend). Folglich gehört der Unterſchied der unendlichen von den negativen Urtheilen nicht zur Logik; denn ein unendliches Urtheil kann ſeiner logiſchen Form nach bejahend oder auch verneinend ſeyn, daſs nun im Inhalt des Prädicats zugleich mit eine Negation ſteckt, afficirt nicht die logiſche Form des Urtheils, ſondern ändert nur den Inhalt deſſelben ab (L. 161. f.). Dies iſt ein hinreichender Grund, warum von den unendlichen Urtheilen in der Logik gar nicht die Rede ſeyn ſoll. Man mag, ſagt zwar M. Flatt (S. 65.), das Urtheil fällen *A* iſt nicht *B*, oder *A* iſt *Non B*, ſo wird in beiden ein negatives Verhältniſs zwiſchen *A* und *B* vorgeſtellt. Dies iſt nicht richtig; nur im

erſtern iſt ein negatives Verhältniſs zwiſchen *A* und *B*, im zweiten iſt ein ganz anderes Prädicat, nehmlich *Non B*, und zwiſchen dem Subject *A* und dieſem Prädicat *Non B* wird ein poſitives Verhältniſs vorgeſtellt. Es wird aber auch dadurch gar nicht daſſelbe gedacht, denn, wenn ich ſage: *A* iſt nicht *B*, ſo ſetze ich *A* auſser der Sphäre des *B*; wenn ich aber ſage: *A* iſt *Non B*: ſo ſetze ich *A* in die Sphäre des *Non B*, die freilich auſser der Sphäre des *B* liegt. Nun iſt zwar nach dem Princip des ausſchlieſsenden Dritten nichts anders möglich, als *A* entweder in die Sphäre des *B* zu ſetzen oder nicht; allein wenn ich *A* nicht in die Sphäre des *B* ſetze, ſo ſetze ich es darum noch nicht in eine andre Sphäre *Non B*, ſondern ich beſtimme ihm damit gar keine Sphäre. Es kann ja Begriffe geben, auf die der Begriff von *B* gar nicht anwendbar iſt, und die alſo auch nicht in die Sphäre des Begriffs *Non B* geſetzt werden können, für die weder die Sphäre *B* noch *Non B* gültig iſt, ſo daſs ich dadurch, daſs ich ſie nicht in die Sphäre des *B* ſetze, noch nicht in die Sphäre *Non B* ſetze. So ſind die Geſichtsbegriffe gar nicht anwendbar auf die Gehörsbegriffe, und man kann nicht ſagen, ein Ton (*A*) iſt entweder ſichtbar (*B*) oder unſichtbar (*Non B*), ob man wohl ſagen kann, er iſt nicht ſichtbar, er iſt nicht unſichtbar, folglich iſt er keins von beiden, weder ſichtbar noch unſichtbar, denn der Geſichtsbegriff ſichtbar iſt auf den Gehörsbegriff Ton gar nicht anwendbar. So iſt die Welt weder endlich noch unendlich, denn der Begriff endlich gilt nur von Dingen an ſich ſelbſt betrachtet, die ein unbedingtes Ganzes ſind, als ſolches iſt die Welt aber nur eine Vernunftidee, die nirgends als ein begrenztes Ganze gegeben, und folglich nicht endlich, aber auch nicht als ein nicht durchzumeſſendes Ganzes gegeben iſt, weil ſie nur immer ſo weit vorhanden iſt, als wir in der Reihe der Erſcheinungen kommen. Folg-

lich ist sie auch nicht unendlich, s. Opposition, dialektische. Es wird also nicht, wie M. Flatt will, durch ein unendliches Urtheil ein bejahendes und verneinendes Verhältniss zugleich vorgestellt, sondern ein bejahendes Verhältniss zwischen einem Subject und negativen Prädicat; und es folgt, wie ich gezeigt habe, nicht das eine aus dem andern, es muss nicht, wo das eine gesetzt wird, auch das andere gesetzt werden. M. Flatt fragt ferner: warum sollen aber die Urtheile von der Form: *A* ist *Non B*, ausschliessend den Namen unendliche Urtheile führen? warum soll z. B. das Urtheil: die Seele ist unsterblich, im Gegensatz gegen andere Urtheile ein unendliches heissen, weil die Seele dadurch unter die unendliche Anzahl derjenigen Dinge versetzt wird, die nicht sterblich sind? Kann das nicht mit dem nehmlichen Recht von dem bloss verneinenden Urtheil: die Seele ist nicht sterblich, gesagt werden? Die unendlichen Urtheile führen darum diesen Namen, weil die Sphäre alles Möglichen als unendlich betrachtet wird, von dieser Sphäre wird nur ein Theil, das Sterbliche, als getrennt davon vorgestellt, wodurch jene Sphäre des Möglichen, die noch übrig bleibt, nicht etwa endlich wird, sondern immer noch unendlich bleibt. Diese Sphäre bekömmt nun in Rücksicht auf die von ihr getrennte Sphäre den Namen, das Unsterbliche. Wenn nun ein Begriff in diese letztere Sphäre gesetzt wird, so heisst dies Urtheil darum unendlich. Der Begriff der Merkmale unsterblich fasst nehmlich alles Mögliche, nur nicht das Sterbliche, unter sich, d. i. seine Sphäre ist unendlich, aber nicht die Anzahl der darunter gehörigen wirklichen Dinge, etwa als Antwort auf die Frage: wie viel es Unsterbliche giebt? sondern die Anzahl aller übrigen Sphären von Begriffen oder aller logischen, d. i. möglichen Dinge, ist unbegrenzt. Wenn ich also vernei-

nend urtheile, so kann ich ein solches Urtheil nicht unendlich nennen, weil da das Subject in gar keine Sphäre, sondern nur ausser eine Sphäre gesetzt, oder von derselben ausgeschlossen wird. Da giebt es gar keine Merkmahle, am wenigsten unendliche, d. i. hier alles Mögliche ausser einem. Eben so wenig kann das bloss bejahende Urtheil ein unendliches heissen, denn da würde ja dem Subject eine durch den Begriff begrenzte oder bestimmte Sphäre, z. B. das Sterbliche, angewiesen, s. auch Limitation, 2. In verneinenden Urtheilen afficirt die Negation immer die Copula, in unendlichen Urtheilen afficirt die Verneinung das Prädicat, und afficirt noch eine andre Negation die Copula, so ist es ein verneinendes unendliches Urtheil, z. B. die Welt ist nicht unendlich (L. 161. f.).

5. Relation der Urtheile. Der Relation nach sind die Urtheile entweder

a. kategorische, in welchen die gegebenen Vorstellungen, eine der andern, als Prädicat dem Subject; oder

b. hypothetische, in welchen die gegebenen Vorstellungen einander, als Folge dem Grunde; oder

c. disjunctive, in welchen die gegebenen Vorstellungen einander, als Glieder der Eintheilung, dem eingetheilten Begriffe, untergeordnet sind (L. 162.), s. Gemeinschaft, 2. Es ist falsch, wie M. Flatt (S. 67.) sagt: dass die Formen der Relation verschiedene Arten oder Modificationen der partiellen Identität oder Nichtidentität der Begriffe sind. Denn der Grund ist mit seiner Folge nicht anders identisch, als bloss in analytischen hypothetischen Urtheilen, d. i. solchen, in welchen Subject und Prä-

dicat des Nachſatzes aus dem Subject und Prädicat des Vorderſatzes durch Analyſis entwickelt werden kann; der Kanonenſchuſs iſt die Folge der gelöſeten Kanone, aber wahrlich nicht mit derſelben identiſch; oder in dem Urtheile, wenn der Menſch zeuget, ſo entſtehet ein Menſch, iſt der Begriff des zeugenden Menſchen mit dem des entſtehenden Menſchen doch nicht identiſch; auch drückt die Relation des Grundes und der Folge eben ſo wenig die Nichtidentität beider Begriffe aus, ob ſie wohl nie identiſch ſeyn können.

6. Das kategoriſche Verhältniſs, meint M. Flatt (S. 67.), oder das Verhältniſs vom Subject und Prädicat finde ſtatt, wenn ein Begriff überhaupt in einem andern enthalten iſt; allein das kategoriſche Urtheil: die drei Winkel eines Triangels haben zuſammen 180 Grade, wäre dann nicht kategoriſch, denn das Subject: die drei Winkel des Triangels zuſammengenommen, hat das Prädicat: die 180 Grad, nicht in ſeinem Begriff, ſondern man findet erſt durch Conſtructionen, daſs der Gegenſtand dieſes Begriffs die wirklichen 180 Grad hat, und nicht den Begriff der 180 Grad. Daher laſſen ſich nun auch beide Begriffe kategoriſch mit einander verknüpfen, weil die Gegenſtände in der Anſchauung ſo mit einander verknüpft ſind; aber da ſich nun eben dieſe Verknüpfung auf Anſchauung gründet, ſo iſt das Urtheil ſynthetiſch. Alſo nicht bloſs analytiſche, ſondern auch ſynthetiſche Urtheile ſind kategoriſch.

Die kategoriſchen Urtheile machen zwar die Materie der übrigen Urtheile aus; aber darum muſs man nicht glauben, daſs die hypothetiſchen ſowohl als die disjunctiven Urtheile weiter nichts als verſchiedene Einkleidungen der kategoriſchen ſeyn und ſich daher insge-

ſammt auf die letzteren zurückführen laſſen. Alle drei Arten von Urtheilen, die kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunctiven, beruhen auf weſentlich verſchiedenen logiſchen Functionen des Verſtandes, und müſſen daher nach dieſer ihrer ſpecifiſchen Verſchiedenheit erwogen werden *) (L. 163.).

7. Hypothetiſches Urtheil (*iudicium hypotheticum*, *jugement conditionnel*). Die Materie der hypothetiſchen Urtheile beſteht aus zwei kategoriſchen Urtheilen, die mit einander als Grund und Folge verknüpft ſind; z. B. wenn alle Cörper zuſammengeſetzt ſind, ſo ſind ſie theilbar. Das eine dieſer Urtheile: wenn alle Cörper zuſammengeſetzt ſind, welches den Grund enthält, iſt der Vorderſatz (*antecedens*, *prius*, *principe*); das andre dieſer Urtheile: ſo ſind ſie theilbar, verhält ſich zu jenem als Folge, und iſt der Nachſatz (*conſequens*, *poſterius*, *conſequence*). Und die Vorſtellung dieſer Art von Verknüpfung beider Urtheile unter einander zur Einheit des Bewuſstſeyns: daſs nehmlich die Theilbarkeit unter der Vorausſetzung der Zuſammenſetzung ſtatt finde, wird die Conſequenz genannt, und dieſe macht die Form der hypothetiſchen Urtheile aus (L. 163.). Für die kategoriſchen Urtheile iſt die Copula: iſt, die Form, für die hypothetiſchen Urtheile iſt dies die Conſequenz: wenn, ſo iſt

*) Sie ſind nicht abgeleitete Urtheile (*judicia derivativa*) und die kategoriſchen allein primitive Urtheile, wie Maaſs (Grundriſs der Logik, §. 132.) behauptet; denn das Specifiſche dieſer Urtheile iſt ja ebenfalls etwas Primitives, und, was die Hauptſache iſt, ſo iſt ja bei dieſer Eintheilung nicht von der Materie, ſondern von der Form der Urtheile die Rede, ich müſste ſonſt auch darum, weil die Materie der kategoriſchen Urtheile Begriffe ſind, die kategoriſchen Urtheile für abgeleitete Begriffe (*conceptus derivativi*) erklären können.

(L. 164.). Einige glauben nun, man könne jeden hypothetischen Satz in einen kategorischen verwandeln. Allein das geht nicht an, weil beide ihrer Natur nach ganz von einander verschieden sind. In kategorischen Urtheilen kann die Verknüpfung problematisch,*) assertorisch oder apodiktisch seyn. In hypothetischen Urtheilen hingegen ist die Consequenz problematisch, assertorisch**) oder apodiktisch; die beiden kategorischen Urtheile hingegen, welche die Materie des hypothetischen ausmachen, sind stets problematisch. In den letztern kann ich daher zwei falsche Urtheile mit einander verknüpfen, z. B. wenn Gott ungerecht wäre, so hätten es die Lasterhaften gut. Es kommt nehmlich hier nur auf die Richtigkeit der Verknüpfung, die Consequenz (als die Form dieser Urtheile) an; nehmlich, dass das richtig sei, dass nur dann, wenn der Vordersatz richtig wäre, auch der Nachsatz seine Richtigkeit habe oder haben könne. Darauf allein beruhet die logische Wahrheit dieser Urtheile, aber nicht auf der Wahrheit des Vordersatzes, und eben so wenig auf der Wahrheit des Nachsatzes an und für sich. Es ist

*) In L. 164. hat sich eine Unrichtigkeit eingeschlichen. Es heisst da: in kategorischen Urtheilen ist nichts problematisch, sondern alles assertorisch, die unbedingte Verknüpfung zu einem kategorischen Urtheil kann jede Modalität haben. Die Welt mag endlich seyn, ist ein kategorisches Urtheil, obwohl problematisch. Das ist auch gewiss K. Ueberzeugung, denn sonst könnten ja die kategorischen Urtheile nicht die Materie der hypothetischen seyn.

**) Auch hierin kann ich L. 164. nicht beipflichten, wenn es heisst: in hypothetischen Urtheilen ist nur die Consequenz assertorisch: denn diese kann jede Modalität haben. Wenn z. B. in einem heissen Himmelsstrich die sparsamen und sehr kleinen Tropfen eines Regens noch ehe sie den Boden erreichten, aufgelöset würden, so könnte man nur urtheilen, wenn es regnet, so kann es nass werden.

ein wefentlicher Unterfchied zwifchen den beiden Sätzen:

alle Cörper find theilbar, und:

wenn alle Cörper zufammengefetzt find, fo find fie theilbar.

In dem erftern Satze behaupte ich die Sache geradezu; im letztern nur unter einer problematifchen Bedingung (L. 164.). Das hypothetifche Urtheil befteht demnach nicht darin, dafs ein Begriff in dem andern mittelbar enthalten ift, wie M. Flatt (S. 67. ff.) meint, obwohl dies ein analytifches hypothetifches Urtheil geben kann. Das Urtheil: Wenn ein Triangel rechtwinklicht ift, fo haben die beiden fpitzen Winkel zufammen 90 Grad, ift hypothetifch, allein, dafs die beiden fpitzen Winkel zufammen 90 Grad haben, davon liegt der Begriff doch nicht in dem Begriff des Triangels, vermittelft des Begriffs vom rechten Winkel. Es find vielmehr geometrifche Conftructionen nöthig, um zu diefem fynthetifchen hypothetifchen Urtheil zu berechtigen. Das hypothetifche Urtheil verhält fich nicht zum kategorifchen, wie Art zur Gattung*); denn im kategorifchen wird gar keine Confequenz gedacht, und eben diefe, aber nicht die Modalität ift der fpecififche Unterfchied zwifchen beiden Arten von Urtheilen. Wie übrigens das Merkmahl: den Stein erwärmen, mittelbar in dem Begriff: die fcheinende Sonne, enthalten feyn kann, welches, nach M. Flatt, in dem Urtheil: wenn

*) Die Confequenz ift nehmlich die Form diefer Urtheile, und nach der Form ift die Eintheilung gemacht; dafs die Materie kategorifche Urtheile find, macht die hypothetifchen Urtheile eben fo wenig zu einer Art kategorifcher Urtheile, als die kategorifchen Urtheile dadurch eine Art von Begriffen werden, dafs die Materie derfelben Begriffe find.

die Sonne scheint, so wird der Stein warm, ausgedrückt werde, ist mir unbegreiflich, da wärmen ja ganz etwas anders als scheinen ist. Soll nun die Erfahrung etwa hier das Mittel seyn, so lehrt diese zwar, dass in der Empfindung mit dem Scheinen auch das Wärmen verknüpft seyn kann, aber sie kann nicht lehren, dass der Begriff des Wärmens in dem Begriff des Scheinens oder der Begriff des Erwärmens des Steins in dem Begriff der scheinenden Sonne enthalten sei (L. 164.).

Die Form der Verknüpfung in den hypothetischen Urtheilen ist zweifach:

a. die setzende Form (*modus ponens*), wenn durch Voraussetzung der Wahrheit des Grundes (*antecedens*) die Wahrheit der durch ihn bestimmten Folge (*consequens*) gesetzt wird;

b. die aufhebende Form (*modus tollens*), wenn durch Voraussetzung der Falschheit der Folge (*consequens*) die Wahrheit des Grundes (*antecedens*) aufgehoben wird (L. 164. f.).

8. Disjunctive Urtheile (*iudicia disiunctiva, jugemens disjonctifs*) sind solche, in welchen die Theile der Sphäre eines gegebenen Begriffs (nehmlich des Prädicats) einander in dem Ganzen oder zu einem Ganzen als Ergänzungen (*complementa*) bestimmen; z. B. ein Mensch ist (nehmlich von Farbe) entweder weiss, oder schwarz, oder gelb, oder kupferfarben. Hier ist das Prädicat: Farbe der Menschen, deren Sphäre in Theilen derselben, weisse, schwarze u. s. w. Farbe ausgedrückt wird, die sich einander zu einem Ganzen: Farbe der Menschen, als Ergänzungen bestimmen. Wenn ich aber sage, die Farben der Menschen sind entweder weiss, oder schwarz, so

theile ich die Farben ein durch ein zusammengesetztes kategorisches Urtheil. Hier kommt es gar nicht darauf an, daſs sich die Theile einander ergänzen zu einem Ganzen, denn wenn es auch noch mehr Farben giebt, so giebt es doch auch weiſse und schwarze; entweder, oder, heist hier: theils, theils. Das disjunctive Urtheil iſt aus mehrern kategorischen Urtheilen zusammengesetzt, welche die Materie desselben ausmachen, und die Glieder der Disjunction oder Entgegensetzung genannt werden. Die specifische Form dieser disjunctiven Urtheile besteht in der Disjunction, d. h. in der Bestimmung des Verhältnisses (der Relation) der verschiedenen Urtheile als sich wechselseitig einander ausschlieſsender und einander ergänzender Glieder der ganzen Sphäre des eingetheilten Erkenntnisses. Alle disjunctiven Urtheile stellen also verschiedene Urtheile als in der Gemeinschaft einer Sphäre vor, und bringen jedes dieser Urtheile nur durch die Einschränkung der andern in Ansehung der ganzen Sphäre hervor. Die disjunctiven Urtheile bestimmen also das Verhältniſs eines jeden dieser einzelnen Urtheile zur ganzen Sphäre, und dadurch zugleich das Verhältniſs, das diese verschiedenen Trennungsglieder (*membra disiuncta*) zu einander selbst haben. Ein Glied bestimmt jedes andere nur, so fern sie insgesamt in Gemeinschaft stehen, als Theile einer ganzen Sphäre von Erkenntniſs, auſser der sich in gewisser Beziehung nichts denken läſst. Der eigenthümliche Charakter aller disjunctiven Urtheile, worin ihr specifischer Unterschied von den übrigen dem Moment der Relation nach besteht, kann also nur allein die Disjunction und nicht die Modalität seyn. Im disjunctiven Urtheil betrachten wir alle Möglichkeit als eingetheilt, respectiv auf einen gewissen Begriff. Das ontologische Princip der durchgän-

gigen Beſtimmung eines Dinges überhaupt (von allen möglichen entgegengeſetzten Prädicaten kommt jedem Dinge eins zu) iſt zugleich das Princip aller disjunctiven Urtheile; es legt den Inbegriff aller Möglichkeit zum Grunde, in welchem auch die Möglichkeit jedes Subjects als beſtimmt angeſehen wird (Pr. 130.*) Die Glieder der Disjunction ſind insgeſammt problematiſch, von denen nichts anders gedacht wird, als daſs jedes des andern Ergänzung zum Ganzen (*complementum ad totum*) zuſammengenommen der Sphäre eines Erkenntniſſes gleich ſind. Und hieraus folgt, daſs in Einem dieſer problematiſchen Urtheile die Wahrheit enthalten ſeyn, oder daſs Eins von ihnen aſſertoriſch gelten müſſe; weil auſser ihnen die Sphäre jenes Erkenntniſſes unter den gegebenen Bedingungen nichts weiter befaſst und eine der andern entgegengeſetzt iſt. Es kann folglich weder auſser den einzelnen Urtheilen etwas anders, noch auch unter ihnen mehr als eins wahr ſeyn. Das disjunctive Urtheil unterſcheidet ſich dadurch von dem kategoriſchen, daſs ich in dem disjunctiven vom Ganzen auf Alle Theile zuſammengenommen gehe, in dem kategoriſchen aber nur Einen Theil der ganzen Sphäre mit dieſem Ganzen vergleiche. Das Princip, welches die disjunctiven Urtheile ausſagen, iſt: was unter der Sphäre eines Begriffs enthalten iſt, das iſt auch unter einem der Theile dieſer Sphäre enthalten. Darnach muſs erſtlich die Sphäre eingetheilt werden, und dann ausgeſagt werden, daſs der Begriff des Subjects in eine dieſer Theilſphären, unbeſtimmt in welche, zu ſetzen ſei. Wenn ich z. B. das disjunctive Urtheil fälle: Ein Gelehrter iſt entweder ein hiſtoriſcher oder ein Vernunftgelehrter, ſo beſtimme ich damit, daſs die Sphäre dieſer beiden Begriffe Theile der Sphäre des Begriffs Gelehrte ſind, und daſs ſie beide

zuſammengenommen dieſe Sphäre complet ausmachen. In den disjunctiven Urtheilen wird alſo nicht, wie im kategoriſchen Urtheil, die Sphäre des eingetheilten Begriffs, als enthalten in der Sphäre der Eintheilungen, betrachtet; ſondern das, was unter dem eingetheilten Begriff enthalten iſt, wird als enthalten unter irgend einem, unentſchieden unter welchem, der Glieder der Eintheilung betrachtet. Es iſt ein kategoriſches Urtheil, wenn ich ſage: die Gelehrten ſind zum Theil hiſtoriſche, zum Theil Vernunftgelehrte (welches man auch wohl ſo ausdrückt: ſie ſind entweder, oder; aber hier iſt für den Begriff: Gelehrten keine Disjunction, ſondern eine kategoriſche Eintheilung); denn hier wird die Sphäre des eingetheilten Begriffs Gelehrte, als enthalten in der Sphäre der Eintheilung in hiſtoriſche und Vernunftgelehrte, betrachtet. Folgendes Schema der Vergleichung zwiſchen kategoriſchen und disjunctiven Urtheilen mag dieſen Unterſchied anſchaulicher machen. In kategoriſchen Urtheilen iſt *Fig.* 66, *A.* das *x* (der Gelehrte) was unter *b* (Vernunftgelehrten) enthalten iſt, auch unter *a* (die Gelehrten überhaupt). In disjunctiven iſt *Fig.* 67, *B.* das *x* (der Menſch), was unter *a* (die Menſchen überhaupt) enthalten iſt, entweder unter *b* (den weiſsen Menſchen), oder *c* (den ſchwarzen Menſchen) u. ſ. w. enthalten. Alſo zeigt die Diviſion in disjunctiven Urtheilen die Coordination, nicht der Theile des ganzen Begriffs (z. B. die Gelehrten ſind zum Theil, zum Theil), ſondern Aller Theile ſeiner Sphäre an (z. B. ein Gelehrter gehört entweder zu dem Theil der Sphäre der Gelehrten, der Vernunftgelehrte heiſst, oder). Hier denke ich viel Dinge durch einen Begriff; dort ein Ding durch viel Begriffe, z. B. das Definitum durch alle Merkmale der Coordination (L. 165. ff.), ſ. auch Gemeinſchaft.

M. Flatt (S. 77.) meint nun: der Begriff von einem disjunctiven Urtheil müsse weiter gefasst werden, als er hier von Kant bestimmt werde. Er nennt ein disjunctives Urtheil ein solches, in welchem das Verhältniss eines Gattungsbegriffs zu Artbegriffen, die unter ihm stehen, oder das Verhältniss irgend eines Begriffs zu Arten einer Gattung vorgestellt wird; allein das ist die Erklärung eines kategorischen eintheilenden Urtheils, d. i. eines solchen, durch welches, wie so eben gezeigt worden ist, die Eintheilung eines Begriffs angegeben wird. Es ist auch nicht Ein Merkmahl des disjunctiven Urtheils in dieser Erklärung. Daher rührt es nun eben, dass die daraus abgeleiteten Folgerungen falsch sind; z. B. dass das Urtheil: die Farben sind entweder weiss oder schwarz, zwar ein falsches, aber doch ein disjunctives Urtheil sei. Man kann sagen: disjunctive Urtheile sind solche, in welchen eine Disjunction ist; sobald nun die Disjunction unrichtig ist, so scheint sie nur eine Disjunction zu seyn, ist aber eigentlich keine; und eben so scheint alsdann das Urtheil nur disjunctiv. Allein obiges Urtheil hat auch nicht einmal die Form des disjunctiven Urtheils; denn dass es entweder, oder in demselben heisst, macht es nicht aus; sondern es ist ein falsches kategorisches Urtheil, denn es theilt ja die Farben ein, setzt aber nicht einen Farben-Begriff, nehmlich eine Farbe in eins der Glieder der Disjunction, unbestimmt in welches. Wäre es ein disjunctives Urtheil, so könnten die Farben nur weiss seyn, so dass es gar keine schwarzen gäbe, oder umgekehrt. So ist das Urtheil: eine Farbe ist entweder, oder, disjunctiv; denn die, welche weiss ist, ist nicht schwarz; auch, Farben sind entweder, oder; nur nicht, die; denn da werden sie alle eingetheilt. Kiesewetter hat dies (Logik, weitere Auseinandersetzung S. 288. f.)

ſehr gut und richtig erklärt, nur paſst ſein Beiſpiel: die Menſchen ſind entweder ſterblich oder nicht ſterblich, nicht; denn ſollte dies ein kategoriſches Urtheil ſeyn, ſo wäre darunter zu verſtehen, die Menſchen ſind theils ſterblich, theils unſterblich; aber es iſt wirklich ein disjunctives Urtheil, denn es kommt darauf an, die Menſchen durch den Begriff der Sterblichkeit vermittelſt der logiſchen Entgegenſetzung, aber ſo zu beſtimmen, daſs unbeſtimmt bleibt, zu welcher Theilſphäre der Disjunction die Menſchen gerechnet werden ſollen. Es iſt dies nur ein Verſehen, denn §. 110. iſt ja das Urtheil: die Seele iſt entweder ſterblich oder nicht ſterblich, ganz richtig als Beiſpiel eines disjunctiven Urtheils gegeben. Allein *A* iſt weder *B* noch *Non B*, heiſst nichts anders als *A* iſt nicht *B*, und auch nicht *Non B*, und nichts weiter als ein zuſammengeſetztes oder copulatives kategoriſches Urtheil; denn B und *Non* B ergänzen ſich hier nicht zu einer Sphäre für A; welches ſich daraus ſchon ergiebt, daſs wenn man das eine zugiebt, das andere damit noch nicht geläugnet wird; es heiſst ſoviel als A iſt nicht B und auch nicht *Non* B. Sollte es aber disjunctiv ſeyn, ſo müſste noch zugeſetzt werden: oder keins von beiden.

9. Modalität der Urtheile, ſ. Modalität, Möglichkeit, Daſeyn u. Nothwendigkeit. Problematiſche Urtheile kann man auch für ſolche erklären, deren Materie mit dem möglichen Verhältniſs zwiſchen Prädicat und Subject gegeben iſt. In dieſen Urtheilen muſs das Subject jederzeit eine kleinere Sphäre haben, als das Prädicat. Aſſertoriſche Urtheile ſind Sätze, ſ. Satz. Von den apodictiſchen Urtheilen ſ. auch Apodictiſch.

10. Aeſthetiſches Urtheil (*iudicium aeſtheticum*), ein Urtheil, wodurch die Zweckmäſsig-

keit oder Unzweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes für den Sinn, oder für die äſthetiſche Urtheilskraft ausgedrückt wird. Dieſe Speiſe ſchmeckt gut (eigentlich angenehm), oder auch, dieſer Garten iſt ſchön, und, dieſe Arznei ſchmeckt unangenehm, oder auch, dieſes Mädchen iſt häſslich, ſind äſthetiſche Urtheile. Die Gegenſtände über die geurtheilt wird, ſind die Speiſe, der Garten, die Arznei, das Mädchen. Von der Speiſe und dem Garten wird die Zweckmäſsigkeit derſelben, von der Arznei und dem Mädchen die Unzweckmäſsigkeit derſelben für den Sinn, oder für die äſthetiſche Urtheilskraft ausgeſagt. Die Zweckmäſsigkeit und Unzweckmäſsigkeit eines Dinges, ſoferne ſie, wie hier, in der Wahrnehmung (durch den Sinn des Geſchmacks, oder Geſichts) vorgeſtellt wird, iſt keine Beſchaffenheit des Gegenſtandes ſelbſt. Daſs die Speiſe gut und die Arznei übel ſchmeckt, daſs der Garten ſchön und das Mädchen häſslich iſt, liegt offenbar in dem Urtheilenden und nicht in dem beurtheilten Gegenſtande; denn läge ſie in dem beurtheilten Gegenſtande, ſo müſste ſie ein Jeder ſo finden. Aber es kann ſehr wohl aus einer Erkenntniſs der Speiſe, z. B. dem Ausſehen derſelben gefolgert werden, daſs ſie gut oder nicht gut ſchmecken werde. Dieſe Zweckmäſsigkeit des Gegenſtandes nun für den Sinn, welche wir wahrnehmen können, noch ehe wir wiſſen, was der Gegenſtand iſt, z. B. daſs uns die Speiſe gut ſchmeckt, noch ehe wir wiſſen, was wir eſſen, die alſo vor dem Erkenntniſſe eines Gegenſtandes vorhergeht, obwohl unmittelbar mit der Vorſtellung des Gegenſtandes verbunden iſt, iſt etwas Subjectives in unſrer Erkenntniſs, d. i. enthält bloſs eine Beziehung der Vorſtellung des Gegenſtandes auf das Subject (U. 18.), die gar kein Erkenntniſsſtück werden kann. Dasjenige Subjective an einer Vorſtellung aber, was gar kein Erkenntniſsſtück werden kann, iſt die mit ihr

verbundene Lust oder Unlust; *) also kann man auch ein ästhetisches Urtheil so erklären: es ist dasjenige Urtheil, dessen Prädicat niemals Erkenntniss (Begriff von einem Gegenstande) seyn kann, (ob es gleich die subjectiven Bedingungen zu einem Erkenntniss überhaupt enthalten mag (B. II, 565.); ingleichem, dasjenige Urtheil, dessen Bestimmungsgrund in der Empfindung liegt, die mit dem Gefühl der Lust oder Unlust unmittelbar verbunden ist (B. II, 565.), s. Lust, 2. Also wird der Gegenstand nur darum zweckmäfsig oder unzweckmäfsig für den Sinn und die ästhetische Urtheilskraft genannt, weil die Vorstellung desselben unmittelbar mit dem Gefühl der Lust oder Unlust verbunden ist. Diese Vorstellung der Zweckmäfsigkeit oder Unzweckmäfsigkeit eines Gegenstandes ist also eine ästhetische Vorstellung derselben, d. i. eine solche, die durch die Sinnlichkeit des vorstellenden Subjects möglich wird. Es fragt sich nur, ob es überhaupt eine solche Vorstellung der Zweckmäfsigkeit des Gegenstandes gebe (U. XLIII, M. II, 430.).

Wir können nun an dem Materiellen der Vorstellung eines Gegenstandes, also an der Empfindung desselben durch den Sinn, ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntniss, Lust oder Unlust fühlen; es kann aber auch mit der blofsen Auffassung der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einer bestimmten Erkenntniss, **) Lust oder Unlust ver-

*) Das Gefühl der Lust und Unlust ist die einzige Empfindung, die nie Begriff vom Gegenstande werden kann (B. II. 565.)

**) Ein ästhetisches Urtheil, wenn man es zur objectiven Bestimmung (zur Erkenntniss) gebrauchen wollte, würde auffallend widersprechend seyn. Denn Anschauungen können zwar

bunden ſeyn. Mit dem Genuſs einer Speiſe oder Arznei iſt Luſt oder Unluſt in der Empfindung an der Materie, mit der Anſchauung eines Gartens oder eines Mädchens, in der bloſsen Auffaſſung an der Form verbunden. Bei beiden Arten der Luſt oder Unluſt wird die Vorſtellung dadurch nicht auf den Gegenſtand, ſondern lediglich auf das Subject bezogen. Die Luſt oder Unluſt der erſten Art aber kann nichts anders ſeyn, als die Angemeſſenheit oder Unangemeſſenheit des Gegenſtandes zu dem Sinn, der beim Genuſs afficirt wird, und drückt alſo eine ſubjective materiale Zweckmäſsigkeit des Gegenſtandes aus; die Luſt oder Unluſt der zweiten Art aber kann nichts anders ſeyn, als die Angemeſſenheit oder Unangemeſſenheit des Gegenſtandes zu den Erkenntniſsvermögen, die in der reflectirenden Urtheilskraft im Spiel und ſo fern ſie darin ſind, und drückt alſo bloſs eine ſubjective formale Zweckmäſsigkeit des Gegenſtandes aus. Denn jene Empfindung oder das Gegebenwerden des Materiellen der Vorſtellung des Gegenſtandes durch den Sinn kann niemals geſchehen, ohne daſs derſelbe dadurch afficirt werde, und die beſtimmende Urtheilskraft ſie mit nach dem Zuſtande der Luſt oder Unluſt beſtimmt, in dem das Subject ſich durch die Affection befindet; jene Auffaſſung der Formen in die Einbildungskraft hingegen kann niemals geſchehen, ohne daſs die reflectirende Urtheilskraft ſie wenigſtens mit ihrem Vermögen, Anſchauungen auf Begriffe zu bringen, auch unabſichtlich, vergleiche, und ſo die

ſinnlich ſeyn, aber Urtheilen gehört ſchlechterdings nur dem Verſtande (in weiterer Bedeutung genommen) zu, und äſthetiſch oder ſinnlich urtheilen, iſt ein Widerſpruch, ſofern dieſes Erkenntniſs eines Gegenſtandes ſeyn ſoll. Dieſes iſt ſelbſt alsdann der Fall, wenn Sinnlichkeit ſich in das Geſchäft des Verſtandes einmengt, und dem Verſtande eine falſche Richtung giebt (B. II. 562. f.).

ſubjective Zweckmäſsigkeit gedacht werde, noch ehe ſie in ihrer Wirkung empfunden werde (B. II, 566.). Wenn nun in jener Vergleichung die Empfindung des Zuſtandes, in welchen das Gemüth durch die Affection des Sinnes geſetzt wird, von dem Subject deſſelben ſo befunden wird, daſs ſie ihm Luſt macht und daſſelbe ſogar antreibt, den Gegenſtand einer ſolchen Luſt hervorzubringen, ſo iſt der Gegenſtand zweckmäſsig; macht ſie ihm aber Unluſt und treibt daſſelbe an, den Gegenſtand dieſer Unluſt gar wegzuſchaffen, ſo iſt der Gegenſtand unzweckmäſsig für den Sinn und den Zuſtand des Gemüths durch denſelben; wenn aber in der Vergleichung der Auffaſſung der Form mit dem Vermögen, Anſchauungen auf Begriffe zu bringen, die Einbildungskraft (als Vermögen der Anſchauungen *a priori*) zum Verſtande (als Vermögen der Begriffe) durch eine gegebene Vorſtellung unabſichtlich in Einſtimmung oder Widerſtreit verſetzt, dieſe gedacht und dadurch ein Gefühl der Luſt oder Unluſt erweckt wird, als Grund, dieſen Zuſtand des Gemüths bloſs ſelbſt zu erhalten oder zu ändern, (denn der Zuſtand einander wechſelsweiſe befördernder Gemüthskräfte und einer Vorſtellung deſſelben erhält ſich ſelbſt, ſo wie der entgegengeſetzte Zuſtand ſich ſelbſt vernichtet) (B. II, 574.): ſo muſs der Gegenſtand alsdann als zweckmäſsig oder zweckwidrig bloſs für die reflectirende Urtheilskraft, weil hier keine Empfindung durch den Sinn vermittelſt der Materie ſtatt findet, angeſehen werden. Solche Urtheile ſind nun äſthetiſche Urtheile über die Zweckmäſsigkeit oder Unzweckmäſsigkeit des Gegenſtandes, welches ſich auf keinen vorhandenen Begriff vom Gegenſtande gründet, und keinen von ihm verſchafft; *) der Ge-

*) Denn ſonſt wäre es ein objectives Urtheil, welches nur durch den Verſtand gefällt wird, und ſofern nicht ein äſthetiſches

genſtand aber heiſst, wenn er zweckmäſsig oder unzweckmäſsig für den Sinn iſt, angenehm oder unangenehm; wenn er aber bloſs für die reflectirende Urtheilskraft zweckmäſsig oder unzweckmäſsig iſt, ſchön oder häſslich; das Urtheil der erſten Art heiſst ein äſthetiſch-pathologiſches oder äſthetiſches Sinnenurtheil (obwohl die Sinne eigentlich nicht urtheilen, ſondern der Verſtand unter die Sinnenluſt ſubſumirt), das Urtheil der zweiten Art aber ein Geſchmacksurtheil (B. II, 565.) oder äſthetiſches Reflexionsurtheil; und das Vermögen, durch eine ſolche Luſt zu urtheilen, iſt, im erſtern Fall, die unter das Gefühl der Luſt und Unluſt ſubſumirende Urtheilskraft, im andern Fall aber heiſst dieſes Vermögen einer beſondern äſthetiſchen Urtheilskraft der Geſchmack, ſ. Angenehm, Schönheit u. Geſchmack, 3. (U. XLIV. M. II, 431.).

Eine Luſt und Unluſt kann (Achtung und Verachtung ausgenommen) niemals aus Begriffen, als mit der Vorſtellung eines Gegenſtandes *) nothwendig verbunden, eingeſehen werden, folglich keine objective Nothwendigkeit ankündigen und auf Gültigkeit *a priori* Anſpruch machen. Auch ſucht das empiriſche äſthetiſche Urtheil (das ſich auf eine von der empiriſchen Anſchauung des Gegenſtandes unmittelbar hervorgebrachte Empfindung durch den Sinn gründet) höchſtens nur Einhelligkeit, fordert aber

Urtheil heiſsen kann. Objective oder Erkenntniſsurtheile können daher auch logiſche heiſsen (B. II. 563.)

*) Durch die Benennung eines äſthetiſchen Urtheils über einen Gegenſtand wird alſofort angezeigt, daſs eine gegebene Vorſtellung zwar auf einen Gegenſtand bezogen, in dem Urtheile aber nicht die Beſtimmung des Gegenſtandes, ſondern des Subjects und ſeines Gefühls verſtanden werde (B. II. 565.).

nie Allgemeingültigkeit. Das Geschmacksurtheil aber (welches die durch das harmonische Spiel der Einbildungskraft und des Verstandes bewirkte Empfindung aussagt) fordert keine andere Allgemeingültigkeit als wie jedes andere empirische Urtheil. In der Forderung des letztern liegt aber etwas Befremdendes und Abweichendes, daſs nehmlich das Geschmacksurtheil ein Prädicat mit der Vorstellung des Gegenstandes im Subject verknüpft, das ein Gefühl der Lust oder Unlust (folglich gar keinen Begriff) vorstellt und diese Verknüpfung doch Jedermann zumuthet (U. XLV. f. M. II, 432.).

Ein einzelnes Erfahrungsurtheil, z. B. in diesem Bergcrystall ist ein beweglicher Wassertropfen, verlangt mit Recht, daſs ein jeder andrer es eben so finden müsse. Denn der Urtheilende hat dieses Urtheil, nach den allgemeinen Bedingungen der bestimmenden Urtheilskraft, unter den Gesetzen einer möglichen Erfahrung überhaupt gefällt. Eben so macht auch das Geschmacksurtheil mit Recht Anspruch auf Jedermanns Beistimmung. Das heiſst, derjenige, welcher in der bloſsen Reflexion über die Form eines Gegenstandes ohne Rücksicht auf einen Begriff Lust oder Unlust empfindet, muthet diese Empfindung der Lust oder Unlust, obzwar dieses Urtheil einzeln und empirisch ist, Jedem zu. Und dies darum, weil der Grund zu dieser Lust oder Unlust in der allgemeinen, obzwar subjectiven Bedingung der reflectirenden Urtheile, nehmlich der zweckmäſsigen Uebereinstimmung, oder dem zweckwidrigen Widerstreit, eines Gegenstandes (es sei Product der Natur oder Kunst) mit dem Verhältniſs der Erkenntniſsvermögen (der Einbildungskraft und des Verstandes) unter sich, wovon die Uebereinstimmung zu jedem empirischen Erkenntniſs erforderlich ist, angetroffen

wird. *) Die Luſt oder Unluſt iſt alſo im Geſchmacksurtheile von einer empiriſchen Vorſtellung abhängig, und kann *a priori* mit keinem Begriffe verbunden werden, d. i. man kann *a priori* nicht beſtimmen, ob ein Gegenſtand ſchön oder häſslich ſeyn werde. Aber die Luſt oder Unluſt beruhet doch bloſs auf der Reflexion und den allgemeinen Bedingungen der Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung derſelben zum Erkenntniſs der Gegenſtände überhaupt, alſo zugleich auf einer Regel der obern Erkenntniſsvermögen, die Autonomie beweiſet. Daſs man ſich nun dieſes bewuſst iſt, daſs die Form des Gegenſtandes für dieſe, obwohl nur ſubjective, Bedingungen zweckmäſsig oder unzweckmäſsig iſt, macht, daſs man dieſe Luſt oder Unluſt am Gegenſtande Jedermann zumuthet (U. XLVI. M. II, 433. B. II, 573.).

Das iſt nun auch die Urſache, warum die Urtheile des Geſchmacks einer beſondern Critik unterworfen ſind, weil nehmlich die Möglichkeit derſelben ein beſonderes Princip *a priori* vorausſetzt. Denn dieſes Princip iſt weder ein Erkenntniſsprincip für den Verſtand, noch ein praktiſches für den Willen, und alſo *a priori* gar nicht beſtimmend **) (U. XLVII. M. II, 434.).

*) In der Urtheilskraft werden Verſtand und Einbildungskraft in Verhältniſs gegen einander betrachtet, und dieſes kann zwar

a. objectiv, als zum Erkenntniſs gehörig, in Betracht gezogen werden (wie in dem transſcendentalen Schematismus der Urtheilskraft geſchieht); aber man kann eben dieſes Verhältniſs der beiden Erkenntniſsvermögen auch

b. bloſs ſubjectiv betrachten, ſofern eines das andere in eben derſelben Vorſtellung befördert oder hindert, und dadurch den Gemüthszuſtand afficirt, und alſo ein Verhältniſs, welches empfindbar iſt (B. II. 563. f.).

**) Ein jedes beſtimmende Urtheil iſt logiſch, (welches

Mithin können alle unſere Urtheile nach der Ordnung der obern Erkenntniſsvermögen eingetheilt werden, in

a) theoretiſche Urtheile, oder Urtheile des Verſtandes;

b) äſthetiſche Urtheile, oder Urtheile der Urtheilskraft; und

c) praktiſche Urtheile, oder Urtheile der Vernunft.

Hier werden aber unter den äſthetiſchen Urtheilen nur die Reflexionsurtheile oder Geſchmacksurtheile verſtanden, welche ſich allein auf ein Princip der Urtheilskraft, als obern Erkenntniſsvermögens, beziehen. Die äſthetiſchen Sinnenurtheile hingegen haben es nur unmittelbar mit dem Verhältniſſe der Vorſtellungen zum innern Sinn, ſofern derſelbe Gefühl iſt, zu thun, und können in ſo fern zu den theoretiſchen Urtheilen gerechnet werden, weil ſie doch nach Verſtandesprincipien gefällt werden (B. II, 568.). Eben ſo haben es die äſthetiſch-praktiſchen nur mit der ſelbſtgewirkten Achtung fürs Geſetz zu thun, als ein dem Sinnengefühl entgegengeſetztes ſinnliches Ge-

aber nicht mit analytiſch verwechſelt werden muſs), weil das Prädicat deſſelben ein gegebener objectiver Begriff iſt. Ein bloſs reflectirendes Urtheil aber über einen gegebenen einzelnen Gegenſtand kann äſthetiſch ſeyn, wenn (ehe noch auf die Vergleichung des Gegenſtandes mit andern Gegenſtänden geſehen wird) die Urtheilskraft (die keinen Begriff für die gegebene Anſchauung des Gegenſtandes vorfindet) die Einbildungskraft (bloſs in der Auffaſſung des Gegenſtandes) mit dem Verſtande (in Darſtellung eines Begriffs überhaupt) zuſammenhält, und wir dabei ein Verhältniſs beider Erkenntniſsvermögen empfinden und wahrnehmen, welches die ſubjective bloſs empfindbare Bedingung des objectiven Gebrauchs der Urtheilskraft überhaupt ausmacht (B. II. 564.).

gengewicht, und ſind in ſo fern praktiſche Urtheile, weil dieſe Selbſtwirkung der Achtung für die Idee des Geſetzes die Wirkung eines eigenthümlichen Vermögens iſt, welches eben die Vernunft praktiſch macht.

Die Empfänglichkeit einer Luſt aus der Reflexion über die Formen der Sachen (der Natur ſowohl als der Kunſt) bezeichnet aber

a) eine Zweckmäſsigkeit der Gegenſtände im Verhältniſs auf die reflectirende Urtheilskraft, gemäſs dem Naturbegriffe am Subject, d. i. das reine äſthetiſche Urtheil iſt ein Geſchmacksurtheil. Als ſolches wird es aufs Schöne bezogen, und macht eine Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft in Anſehung des Schönen und Häſslichen nöthig, d. i. eine Unterſuchung des Princips *a priori* ſolcher Urtheile über Schönheit und Häſslichkeit; —

b) aber auch umgekehrt eine Zweckmäſsigkeit des Subjects in Anſehung der Gegenſtände ihrer Form, ja ſelbſt ihrer Unform nach, zufolge dem Freiheitsbegriffe, d. i. das reine äſthetiſche Urtheil kann auch aus einem Geiſtesgefühl entſprungen ſeyn. Als ſolches wird es aufs Erhabene bezogen, und macht eine Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft in Anſehung des Erhabenen nöthig, d. i. eine Unterſuchung des Princips *a priori* ſolcher Urtheile über die Erhabenheit. So giebt die Vorſtellung der ägyptiſchen Pyramiden, der Anblick der St. Peterskirche beim erſten Eintritt in dieſelbe, das Gefühl zum äſthetiſchen Urtheil des Erhabenen; nur muſs man den erſtern nicht zu nahe kommen, aber auch nicht zu weit davon entfernt bleiben, um die ganze Rührung von ihrer Gröſse zu bekommen (M. II, 553. U. 88.). Es iſt aber zu merken, daſs, wenn das äſthetiſche Urtheil über das Erhabene rein (mit

keinem teleologifchen, als Vernunfturtheile vermifcht) feyn foll, man das Erhabene an der rohen Natur (und an diefer fogar nur, fofern fie für fich keinen Reiz, oder Rührung aus wirklicher Gefahr, bei fich führt), blofs fofern fie Gröfse enthält, aufzeigen müffe. Denn in diefer Art der Vorftellung enthält die Natur nichts, was ungeheuer (denn in feinem Begriff enthaltenen Zweck vernichtend), noch was prächtig oder gräfslich wäre. Ein reines Urtheil über das Erhabene mufs gar keinen Zweck des Objects zum Beftimmungsgrund haben (M. II, 554. U. 88. ff.). S. Erhabenheit. (U. XLVIII, M. II, 435.). S. übrigens Gefchmacksurtheil.

Aefthetifche Urtheile können, ebenfowohl als theoretifche (logifche), in empirifche und reine äfthetifche Urtheile eingetheilt werden; jene find Empfindungsurtheile oder Sinnesurtheile, diefe Gefchmacksurtheile oder Reflexionsurtheile, f. Gefchmacksurtheil, 3. c. Beifpiele.

11. Analytifches Urtheil, f. Analytifches Urtheil u. Satz, analytifcher.

12. Empfindungsurtheil, f. Urtheil, äfthetifches.

13. Gefchmacksurtheil, f. Gefchmacksurtheil, u. Urtheil, äfthetifches.

14. Erfahrungsurtheile, f. Erfahrungsurtheil.

15. Exponible Urtheile, f. Satz, 9.

16. Logifches Urtheil, f. Urtheil, 1. u. Analytifches Urtheil.

17. Praktifches Urtheil (*iudicium practicum*), ein Urtheil, das eine mögliche Handlung beftimmt.

18. Reflexionsurtheil, f. Urtheil, äfthetifches.

19. Sinnesurtheil, f. Urtheil, äfthetifches.

20. Synthetifches Urtheil, f. Synthetifches Urtheil u. Satz, fynthetifcher.

21. Theoretifches Urtheil (*iudicium theoreticum*), ein Urtheil, das eine Erkenntnifs ausfagt. K. nennt fie auch logifche Urtheile, man kann aber auch die analytifchen Urtheile logifche nennen.

22. Unmittelbar gewiffe Urtheile *a priori* können Grundfätze heifsen, fo fern andere Urtheile aus ihnen erwiefen, fie felbft aber keinem andern Urtheil fubordinirt find, f. Grundfatz. Sie werden um deswillen auch Principien, Anfänge, genannt, f. Anfang u. Princip (L. 178.). Grundfätze find entweder intuitive oder discurfive. Die erftern können in der Anfchauung dargeftellt werden und heifsen Axiome (*axiomata*), f. Grundfatz, intuitiver; die letztern laffen fich nur durch Begriffe ausdrücken und können Akroame (*acroamata*) genannt werden, f. Grundfatz, discurfiver (L. 178. f.). Die discurfiven Grundfätze können analytifche oder fynthetifche Principien feyn, die intuitiven find jederzeit fynthetifch, folglich können analytifche Principien nicht Axiome feyn *), aber fynthetifche Prin-

*) Es ift alfo falfch, wenn Winkler (*Inft. phil. univ.* §. 859.) fagt: identifche Urtheile wären Axiome, und folglich (§. 860.) alle Sätze, die aus einem Begriff und feiner Erklärung beftehen, für Axiome ausgiebt.

cipien ſind Axiomen, wenn ſie intuitiv ſind (L. 173.). Ein unmittelbar gewiſſes Urtheil, welches praktiſch iſt, oder ein Grundſatz, der eine mögliche Handlung beſtimmt, bei welcher die unmittelbare Gewiſsheit der Art ſie auszuführen vorausgeſetzt wird, heiſst ein Poſtulat (*poſtulatum*) (L. 174. f.), ſ. Poſtulat. Iſt das Urtheil zwar praktiſch, aber doch nicht unmittelbar gewiſs, folglich demonſtrabel, und als praktiſch einer Anweiſung bedürftig, ſo heiſst es ein Problem oder eine Aufgabe, (*problema*, *problème*). Sie ſagen eine Handlung aus, deren Art der Ausführung nicht unmittelbar gewiſs (L. 175. f.). Es kann auch theoretiſche Poſtulate geben zum Behuf der praktiſchen Vernunft. Dieſes ſind theoretiſche in praktiſcher Vernunftabſicht nothwendige Hypotheſen, wie die des Daſeyns Gottes, der Freiheit und einer andern Welt, ſ. Poſtulat, 3. Zum Problem gehört

a) die Quäſtion oder Frage (*quaeſtio*), die das enthält, was geleiſtet werden ſoll;

b) die Reſolution oder Auflöſung (*ſolutio*), die die Art und Weiſe enthält, wie das zu Leiſtende könne ausgeführt werden; und

c) die Demonſtration oder der Beweis (*demonſtratio*), daſs, wenn ich ſo werde verfahren haben, das Geforderte geſchehen werde. Beiſpiele hierzu findet man im Art. Aufgabe (L. 175.).

Theoretiſche Urtheile hingegen, die eines Beweiſes fähig und bedürftig ſind, heiſsen Theoreme, ſ. Satz, 16. Urtheile endlich, die unmittelbare Folgen aus einem der vorhergehenden Sätze ſind, heiſsen Corollarien (L. 175.). Siehe übrigens den Artikel Satz.

23. Vernünftelndes Urtheil, ſ. Vernunfturtheil.

24. Vernunfturtheil, ſ. Vernunfturtheil.

25. Verſtandesurtheil, ſ. Verſtandesurtheil.

26. Vorläufiges Urtheil, ſ. Meinen.

27. Wahrnehmungsurtheil, ſ. Wahrnehmungsurtheil.

Urtheilskraft,

iudicium, *jugement*. Die Urtheilskraft iſt das zweite von den drei obern oder intellectuellen Erkenntniſsvermögen (Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft), nehmlich das Vermögen der Urtheile, eine von den drei Functionen der Gemüthskraft, die man unter der weitläuftigen Benennung des Verſtandes (*intellectus*) verſteht, welche Verſtand im engern Sinn des Wortes, oder das Vermögen der Begriffe (Regeln), die Urtheilskraft und die Vernunft begreift (C. 169. A. 116.). Die Urtheilskraft iſt eigentlich das Vermögen, unter Regeln zu ſubſumiren. Subſumiren aber heiſst unterſcheiden, ob etwas (das Beſondere) unter einer gegebenen Regel (dem Allgemeinen) (*caſus datae legis*) ſtehe, oder nicht. Der Officier z. B., dem für das ihm aufgetragene Geſchäft nur die allgemeine Regel vorgeſchrieben und nun überlaſſen wird, was in vorkommendem Falle zu thun ſey, bedarf Urtheilskraft. (A 118.). Die allgemeine Logik enthält gar keine Vorſchriften für die Urtheilskraft, wie man nehmlich unterſcheiden ſoll, ob etwas unter einer gegebenen Regel ſtehe oder nicht, und es iſt leicht einzuſehen, daſs ſie auch keine enthalten kann. Denn da ſie von allem Inhalt der Erkenntniſs abſtrahirt, ſo bleibt ihr nichts übrig, als die bloſse

Form der Erkenntnifs in Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen analytiſch auseinander zu ſetzen. Dadurch bringt ſie nun formale Regeln alles Verſtandesgebrauchs zu Stande, und dies iſt ihr alleiniges Geſchäft. Wollte ſie nun allgemein zeigen, wie man unter dieſe Regeln ſubſumiren, d. i. unterſcheiden ſollte, ob etwas der Fall der Regel ſei oder nicht: ſo könnte dieſes nicht anders, als wieder durch eine formale Regel geſchehen. Dieſe aber erfordert eben darum, weil ſie eine Regel iſt, aufs neue eine Unterweiſung der Urtheilskraft, welches ins Unendliche ſo fortgehen würde. Und ſo zeigt ſich, daſs zwar der Verſtand (das Vermögen der Regeln) einer Belehrung und Ausrichtung durch Regeln fähig, Urtheilskraft aber, d. i. das Vermögen der Unterſcheidung, ob etwas ein Fall der Regel ſei oder nicht (A 119), oder, das Beſondere, ſofern es ein Fall der Regel iſt, aufzufinden (A. 120. 123.), nur geübt werden will (A. 117.). Daher iſt auch die Urtheilskraft das Specifiſche des ſogenannten Mutterwitzes, deſſen Mangel keine Schule erſetzen kann, deren Wachsthum Reife und derjenige Verſtand heiſst, der nicht vor den Jahren kommt. Er kann nur auf eigene lange Erfahrung gegründet ſeyn, darum ſuchte ihn die franzöſiſche Republik bei dem Hauſe der ſogenannten Aelteſten (A. 119. f.). Die Urtheilskraft fragt: worauf kommts an? Dies treffend zu beantworten, iſt nicht immer leicht. Eine Schule kann einem eingeſchränkten Verſtande Regeln vollauf, von fremder Einſicht entlehnt, darreichen und gleichſam einpfropfen. Das Vermögen aber, ſich ihrer richtig zu bedienen, muſs dem Lehrling ſelbſt angehören. Denn keine Regel, die man ihm in dieſer Abſicht vorſchreiben möchte, iſt in Ermangelung einer ſolchen Naturgabe vor Miſsbrauch ſicher. Der Mangel an Urtheilskraft iſt eigentlich das, was man Dummheit (*Stupiditas*) (A. 127.) nennt, und einem ſolchen Gebrechen iſt gar nicht abzuhelfen. Einem ſtumpfen oder ein-

geſchränkten Kopfe (*obtusum caput*) fehlt es an nichts, als am gehörigen Grade des Verſtandes und eigenen Begriffen deſſelben. Er iſt aber dennoch durch Erlernung ſehr wohl, ſogar bis zur Gelehrſamkeit, auszurüſten. Aber gemeiniglich pflegt es ihm alsdann auch an der Urtheilskraft (der *ſecunda Petri*) zu fehlen. Darum trifft man öfters ſehr gelehrte Männer an, die, im Gebrauche ihrer Wiſſenſchaft, jenen nie zu beſſernden Mangel häufig blicken laſſen. Darum iſt Unwiſſenheit nicht Dummheit; wie eine gewiſſe Dame auf die Frage eines Akademikers: freſſen die Pferde auch des Nachts? erwiederte: Wie kann doch ein ſo gelehrter Mann ſo dumm ſeyn. Einfältig iſt der, welcher nicht viel durch ſeinen Verſtand auffaſſen kann; aber er iſt darum nicht dumm, wenn er es nicht verkehrt auffaſst. In Anſehung des Umfangs ſeiner Begriffe ſehr beſchränkt (bornirt) zu ſeyn, macht die Dummheit noch nicht aus, ſondern es kommt auf die Beſchaffenheit derſelben an (A. 128. f.). Ein Arzt kann daher viel ſchöne pathologiſche Regeln im Kopfe haben, ſo daſs er Lehrer darin werden könnte, und wird dennoch in der Anwendung derſelben verſtoſsen. Ein Richter, oder ein Staatskundiger, kann viel juriſtiſche und politiſche Regeln wiſſen, und ſie dennoch auf vorkommende Fälle nicht anzuwenden verſtehen. Ein Advocat, der mit vielen Gründen angezogen kömmt, die ſeine Behauptung bewähren ſollen, tappt eigentlich nur herum, erſchwert dem Richter, dem es nicht beſſer geht, ſehr ſeine Sentenz (A. 165.). Warum? Weil es ihnen an natürlicher Urtheilskraft (obgleich vielleicht nicht am Verſtande) fehlt, und es ihnen daher ſchwer wird, die einzige genau angemeſſene Auflöſung der ihnen vorkommenden Aufgaben zu treffen. Sie können zwar das Allgemeine *in abſtracto* einſehen (wozu Verſtand gehört), aber ſie können nicht unterſcheiden, ob ein Fall *in concreto* darunter gehöre (wozu Urtheilskraft gehört); denn

hierzu giebt es ein Talent der Auswahl des in einem gewiſſen Fälle gerade Zutreffenden (*iudicium diſcretivum*), welches ſehr erwünſcht, aber auch ſehr ſelten iſt. Oder ſie haben zwar Urtheilskraft, aber ſie ſind nicht genug durch Beiſpiele und wirkliche Geſchäfte zu dieſem Urtheile abgerichtet worden. Dieſes iſt auch der einige und groſse Nutzen der Beiſpiele, daſs ſie die Urtheilskraft ſchärfen. Denn was die Richtigkeit und Präciſion (beſtimmte Genauigkeit) der Verſtandeseinſicht betrifft, ſo thun Beiſpiele derſelben vielmehr gemeiniglich einigen Abbruch, weil ſie nur ſelten die Bedingung der Regel adäquat (ganz angemeſſen) erfüllen (als *caſus in terminis*). Aber überdem ſchwächen Beiſpiele oftmals diejenige Anſtrengung des Verſtandes, Regeln im Allgemeinen einzuſehen, und unabhängig von den beſondern Umſtänden der Erfahrung. Sie gewöhnen daher leicht dazu, die Regeln zuletzt mehr wie Formeln, denn als Grundſätze, zu gebrauchen. So ſind Beiſpiele der Gängelwagen der Urtheilskraft, den derjenige niemals entbehren kann, dem es an Urtheilskraft mangelt (C 171. ff. M. I, 188.). Wer Urtheilskraft in Geſchäften zeigt, iſt geſcheut (A. 138.).

2. Die transſcendentale Logik kann hingegen die Urtheilskraft im Gebrauche des reinen Verſtandes durch beſtimmte Regeln berichtigen und ſichern, ſ. Logik, 9. Und eben um die Fehltritte der Urtheilskraft (*lapſus iudicii*) im Gebrauche der wenigen reinen Verſtandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten, dazu (obgleich der Nutzen alsdann nur negativ iſt, nehmlich Irrthümer abzuhalten) wird Philoſophie mit ihrer ganzen Scharfſinnigkeit und Prüfungskraft aufgeboten. Die Transſcendental-Philoſophie hat alſo das Eigenthümliche, daſs ſie das Subſumiren lehren kann. Sie kann nehmlich auſser der Regel (oder viel-

mehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verſtandes gegeben wird, zugleich *a priori* den Fall anzeigen, worauf ſie angewandt werden ſoll. Sie hat in dieſem Stücke einen Vorzug vor allen belehrenden Wiſſenſchaften, auſser der Mathematik (die nehmlich die Anwendung ihrer Theoreme durch Auflöſung ihrer Probleme zeigt, und auch die dadurch gegebenen Gegenſtände beſchränkt). Dieſer Vorzug liegt darin, daſs ſie von Begriffen handelt, die ſich auf ihre Gegenſtände *a priori* beziehen ſollen, mithin kann ihre objective Gültigkeit nicht *a poſteriori* dargethan werden, folglich muſs ſie *a priori* nachgewieſen werden. Denn wollte man die Gültigkeit der Kategorien *a poſteriori* darthun, ſo würde das ihre Würde, daſs ſie ſich *a priori* auf Gegenſtände beziehen, ganz unberührt laſſen; folglich muſs die Transſcendental-Philoſophie zugleich die Bedingungen, unter welchen Gegenſtände in Uebereinſtimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können, in allgemeinen, aber hinreichenden Kennzeichen darlegen. Wäre das nicht möglich, ſo fehlte es der Transſcendental-Philoſophie an dem, was die Probleme in der Mathematik leiſten, an Gegenſtänden; die Kategorien wären folglich dann ohne Inhalt, mithin bloſse logiſche Formen, und nicht reine Verſtandesbegriffe (C. 174. f. M. I, 190.).

3. K. hat daher in der Critik der reinen Vernunft eine transſcendentale Doctrin der Urtheilskraft aufgeſtellt (C. 169 — 349.), welche zwei Hauptſtücke enthält:

a) das erſte handelt von der ſinnlichen Bedingung (dem Schema), unter welcher reine Verſtandesbegriffe allein gebraucht werden können, ſ. Schema 5. und Schematiſiren;

b) das zweite aber von den aus reinen

Verſtandesbegriffen unter dieſen Bedingungen *a priori* herflieſsenden ſynthetiſchen Urtheilen, die allen übrigen Erkenntniſſen *a priori* zum Grunde liegen, und ohne welche, ſo wie ohne Schemate keine Erfahrungsbegriffe, gar kein Erfahrungsurtheil möglich wäre, ſ. Erfahrungsurtheil 11. C. u. 12. ff. (C. 175. M. I. 191.).

4. Die Critik der reinen ſpeculativen Vernunft ſchlieſst aber übrigens die Urtheilskraft von ihren Unterſuchungen über die Möglichkeit und Grenzen unſrer Erkenntniſs aus, weil (ob ſie zwar auch, wie wir eben geſehen haben, ebenfalls ein zum theoretiſchen Erkenntniſs gehöriges Vermögen iſt, und inſofern theoretiſche Urtheilskraft heiſst, indem wir doch dabei urtheilen müſſen) aus ihr keine Principien der Reflexion entſpringen, die für unſere Erkenntniſs geſetzgebend wären (U. III.) Aber K. hat eine eigene Critik der Urtheilskraft geſchrieben (Berlin und Liebau, 1790. 8. und ſehr verbeſſert 2. Aufl. Berlin 1793. 8.). In dieſer unterſucht er, ob das Vermögen der Urtheilskraft, das in der Ordnung unſerer obern oder intellectuellen Erkenntniſsvermögen zwiſchen dem Verſtande (der den Grund zu allem theoretiſchen Erkenntniſs *a priori* enthält) und der Vernunft (die den Grund zu allen ſinnlich - unbedingten praktiſchen Vorſchriften *a priori* enthält) ein Mittelglied oder den Verband zwiſchen beiden (A. 120.) ausmacht, nicht auch für ſich, wie nach der Analogie ſchon zu vermuthen iſt, wenigſtens ſubjective Principien *a priori* habe, die nehmlich aus dieſem Vermögen entſpringen und in ihm ihren Boden haben (M. II, 410). Er unterſucht in dieſer Critik ferner, ob dieſe Principien *a priori* der Urtheilskraft conſtitutiv oder bloſs regulativ ſind (und alſo kein eigenes Gebiet beweiſen, welches allein Verſtand und Vernunft haben), und ob die Urtheilskraft nicht etwa mit

einer andern Ordnung unſrer Vorſtellungskräfte in Verbindung zu bringen ſey, nehmlich dem Gefühl der Luſt oder Unluſt die Regel *a priori* gebe (M. II. 409. B. II. 552). Das Gefühl der Luſt und Unluſt iſt nehmlich in der Ordnung unſerer Seelenvermögen das Mittelglied zwiſchen dem Erkenntniſsvermögen und dem Begehrungsvermögen, und ſo wie nun der Verſtand dem Erkenntniſsvermögen, die Vernunft aber dem Begehrungsvermögen *a priori* Geſetze vorſchreibt, ſo thut dieſes auch die Urtheilskraft dem Gefühl der Luſt und Unluſt, ſ. Urtheil, äſthetiſches, und macht eben ſowohl den Uebergang vom Gebiete der Naturbegriffe zu dem des Freiheitsbegriffs, als im logiſchen Gebrauche vom Verſtande zur Vernunft (M. II, 411,), ſ. 13. Die Critik der Urtheilskraft beſchäftigt ſich nun mit dieſen Principien *a priori*, die aus der Urtheilskraft entſpringen, und welche dem Gefühl der Luſt und Unluſt die Regel geben (U. V. ſ. M. II. 386.), ſ. Familie der Erkenntniſsvermögen 6. und Seelenvermögen.

5. Eine Critik der reinen Vernunft überhaupt, d. i. unſers Vermögens nach Principien *a priori* zu urtheilen, würde ohne eine ſolche Critik der Urtheilskraft unvollſtändig ſeyn. Daher muſste dieſe Critik unſers urtheilenden Vermögens, welches für ſich als eins der Erkenntniſsvermögen ebenfalls auf Principien *a priori* Anſpruch macht, als ein beſonderer Theil der Critik der Erkenntniſsvermögen abgehandelt werden. Darum machen aber doch die Principien der Urtheilskraft kein beſonderes Syſtem derſelben aus, ſondern können in einem Syſtem der reinen Philoſophie im Nothfalle dem Syſtem der theoretiſchen, oder auch dem der praktiſchen Philoſophie angeſchloſſen werden, ſ. Metaphyſik, 5. (U. VI. M. II. 387.).

6. Man kann aber aus der Natur der Urtheilskraft (deren richtiger Gebrauch so nothwendig und allgemein erforderlich ist, dafs daher unter dem Namen des gesunden Verstandes kein anderes als eben dieses Vermögen gemeint wird) leicht abnehmen, dafs es mit grofsen Schwierigkeiten begleitet seyn müsse, ein eigenthümliches, nicht aus Begriffen abgeleitetes (denn sonst wäre es ein Princip des Verstandes und nicht der Urtheilskraft) Princip derselben auszufinden (denn irgend eins mufs sie *a priori* in sich enthalten, weil sie sonst nicht, als ein besonderes Erkenntnifsvermögen, selbst der gemeinsten Critik ausgesetzt seyn würde). In der Critik der reinen speculativen Vernunft wird die Urtheilskraft nur als ein Vermögen betrachtet, welches die Begriffe *a priori* des Verstandes anzuwenden (etwas unter diese Begriffe zu subsumiren) möglich macht; in der Critik der Urtheilskraft aber wird sie als ein Vermögen betrachtet, aus dem selbst solche Principien, wie jene Begriffe *a priori* aus dem Verstande, entspringen. Sie soll also selbst einen Begriff (eine Vorstellung eigener Art, der nur hier analogisch mit den Begriffen des Verstandes Begriff genannt wird, also einen Begriff der Urtheilskraft) angeben, durch den eigentlich kein Ding erkannt wird (wozu die Begriffe des Verstandes allein dienen), sondern der nur der Urtheilskraft selbst zur Regel dient. Doch kann dieser Begriff ihr auch wieder nicht zu einer objectiven (d. i. auf Erkenntnifs abzweckenden) Regel dienen. Denn dazu würde, wie schon gesagt worden ist, wiederum eine andere Urtheilskraft erforderlich seyn, um unterscheiden zu können, ob es der Fall der Regel sey oder nicht (U. VII, M. II. 388.)

7. Diese Verlegenheit wegen eines Princips (es sey nun ein subjectives oder objectives) findet

ſich hauptſächlich in denjenigen Beurtheilungen, die man äſthetiſch nennt, die das Schöne und Erhabene (der Natur oder der Kunſt) betreffen. Und gleichwohl iſt die critiſche Unterſuchung eines Princips der Urtheilskraft in denſelben das wichtigſte Stück einer Critik dieſes Vermögens; denn es giebt noch ein anderes, wovon ſogleich auch geredet werden ſoll. Ob nehmlich gleich jene Beurtheilungen für ſich allein zur Erkenntniſs der Dinge gar nichts beitragen, ſo gehören ſie doch dem Erkenntniſsvermögen allein an, und beweiſen eine unmittelbare Beziehung dieſes Vermögens auf das Gefühl der Luſt oder Unluſt nach irgend einem Princip *a priori*. Dieſe Principien ſind im geringſten nicht mit denen vermengt, die Beſtimmungsgründe des Begehrungsvermögens ſeyn können. Denn dieſes letztere Vermögen hat ſeine Principien wieder in Begriffen und Empfindungen von ganz andrer Art, nehmlich ſolchen, die weder dem Verſtande noch der Urtheilskraft angehören, in Ideen der Vernunft oder Vernunftbegriffen. Was aber die logiſche (nicht-äſthetiſche) Beurtheilung der Natur anbelangt, da kann und muſs ein ſolches Princip *a priori* der Urtheilskraft zwar zum Erkenntniſs der Weltweſen angewandt werden, aber es hat keine Beziehung auf das Gefühl der Luſt und Unluſt (iſt nicht äſthetiſch). Denn die Erfahrung ſtellt eine ſolche Geſetzmäſsigkeit an den Dingen der Natur auf, welche zu verſtehen und zu erklären der allgemeine Verſtandesbegriff vom Sinnlichen nicht mehr zulangt. Das kann nun die Urtheilskraft aus ſich ſelbſt, alſo ein transſcendentales Princip der Beziehung des Naturdinges in der Reflexion auf das unerkennbare Ueberſinnliche nehmen, muſs es aber auch nur in Abſicht auf ſich ſelbſt zum Erkenntniſs der Natur brauchen, dies iſt das Princip der Naturzwecke. Hiermit eröffnet

nun aber die Urtheilskraft zugleich Aussichten, die für die praktische Vernunft vortheilhaft sind. Allein nur die Beziehung der Gegenstände auf das Gefühl der Lust und Unlust macht das Räthselhafte in dem Princip der Urtheilskraft aus, welches eine besondere Abtheilung für dieses Vermögen in der Critik der Erkenntnisvermögen nothwendig macht, weil die Urtheilskraft für jene Beziehung allein ein Princip enthält, welches sie völlig *a priori* ihrer Reflexion über die Natur zum Grunde legt (U. L.); da hingegen die logische Beurtheilung nach Begriffen (aus welchen niemals eine unmittelbare Folgerung auf das Gefühl der Lust und Unlust gezogen werden kann) allenfalls dem theoretischen Theil der Philosophie hätte angehängt werden können (U. VII, ff. M. II. 389.). Die Critik der Urtheilskraft enthält also die Untersuchung des Geschmacksvermögens in transscendentaler Absicht, oder der ästhetischen (U. 1 — 264), und die des Beurtheilungsvermögens nach Zwecken oder der teleologischen Urtheilskraft (U. 265 — 481, M. II, 390). Unter der erstern wird das Vermögen, die formale Zweckmäßsigkeit (sonst auch subjective genannt) durch das Gefühl der Lust oder Unlust zu beurtheilen, unter der zweiten, das Vermögen, die reale Zweckmäßsigkeit (objective) der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurtheilen, verstanden (U. L. M. II. 437.), s. Geschmack und Dunkelheit in der Auflösung des ästhetischen Problems.

8. Mit der Critik der Urtheilskraft hat K. sein ganzes critisches Geschäft, nehmlich die Untersuchung der Erkenntnisvermögen geendigt. Er wollte nun das Doctrinale liefern, und hat dieses auch mit dem Doctrinalen der Critik der praktischen Vernunft gethan. (Metaphy-

ſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre, Königsberg, 1797. 8. Lat. Ueb.: *Elementa metaphyſica iuris doctrinae, auctore I. Kantio. Latine vertit G. L. Koenig, Collabor. Gymnas. Oldenb. Amſtelaedami*, 1799. 8. Auszug: Marginalien und Regiſter zu Kants metaphyſiſchen Anfangsgr. der Rechtslehre, von G. S. A. Mellin, Jena und Leipzig, 1800. 8. und Metaphyſiſche Anfangsgr. der Tugendlehre, Königsberg, 1797, 8. Auszug: Marginalien und Regiſter zu Kants metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre. Jena und Leipzig, 1801. 8.) Von dem Doctrinalen zur Critik der reinen ſpeculativen Vernunft aber fehlt noch das Syſtem der Transſcendentalphiloſophie; aber metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft hat K. (Riga, 1786.) geliefert, welche mit der nachfolgenden Transſcendentalphiloſophie die Metaphyſik der Natur in weiterer Bedeutung ausmachen würden. Die Critik der Urtheilskraft aber giebt kein Doctrinales. In Anſehung der Urtheilskraft nehmlich dient die Critik ſtatt der Theorie, denn es giebt für ſie keine Analyſis oder logiſche Entwickelung von Begriffen. S. übrigens Encyclopädie, 8. ff. (U. X. M. II, 391.).

9. Die Critik der Erkenntnißvermögen überhaupt iſt nehmlich keine Doctrin, ſondern hat nur zu unterſuchen, ob und wie eine Doctrin durch ſie möglich ſey, ſie hat alſo eigentlich kein Gebiet in Anſehung der Gegenſtände (U. XX. M. II, 408.), ſ. Critik der reinen Vernunft, 2. Die Philoſophie kann alſo eigentlich nur in zwei Haupttheile, die theoretiſche und praktiſche eingetheilt werden, ſ. Philoſophie 4. Alles, was von den eigenen Principien der Urtheilskraft zu ſagen iſt, muſs daher zum theoretiſchen Theil der Philoſophie, d. i. zum Vernunfterkenntniſs nach Begriffen gezählt werden. Die Critik der reinen Vernunft hingegen iſt das

Bemühen, dies alles vor der Unternehmung eines solchen Systems der Philosophie, zum Behuf der Möglichkeit desselben, auszumachen. Diese Critik besteht demnach aus drei Theilen. Diese sind die Critik des reinen Verstandes oder der reinen speculativen Vernunft, die Critik der reinen Urtheilskraft und die Critik der reinen praktischen Vernunft (U. XXV. M. II, 412.).

10. Wenn die Urtheilskraft subsumiren soll, so ist entweder die Regel (das Allgemeine, das Princip, das Gesetz) gegeben, unter welche die Urtheilskraft das Besondere subsumirt; dann ist die Urtheilskraft bestimmend; oder aber es ist das Besondere gegeben, wozu die Urtheilskraft das Allgemeine oder die Regel finden soll, dann ist die Urtheilskraft reflectirend (U. XXV, f.), s. Schluss, 7. Die bestimmende Urtheilskraft unter allgemeinen transscendentalen Gesetzen, die der Verstand giebt, ist nun subsumirend, s. Regel, 3, dd. Das Gesetz ist ihr *a priori*, im Begriffe einer Natur überhaupt, d. i. im Verstande vorgezeichnet, und sie hat also nicht nöthig, für sich selbst zum Subsumiren auf ein Gesetz (Princip der Reflexion) zu denken, sondern sie schematisirt die Verstandes-Begriffe *a priori*, und wendet diese Schemate auf jede empirische Synthesis an, ohne welche gar kein Erfahrungsurtheil möglich wäre. Die Urtheilskraft ist hier in ihrer Reflexion zugleich bestimmend, und der transscendentale Schematismus derselben dient ihr zugleich zur Regel, unter der gegebene empirische Anschauungen subsumirt werden (B. II. 555. f.). Allein es sind so mannigfaltige Formen der Natur, die durch jene Gesetze unbestimmt gelassen werden. Denn jene Gesetze, welche der reine Verstand *a priori* giebt, gehen nur auf die Möglichkeit einer Natur (als Gegenstandes der

Sinne) überhaupt. Da es nun an jenen besondern Naturformen gleichsam so viele Modificationen der allgemeinen transscendentalen Naturbegriffe (unter denen überhaupt ein Erfahrungsbegriff ohne besondere empirische Bestimmung allererst möglich ist) giebt, so müssen doch für diese Modificationen auch Gesetze seyn. Diese Gesetze mögen, als empirische, nach unserer Verstandeseinsicht zufällig seyn. Allein, wenn sie Gesetze heissen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert), so müssen sie doch aus einem Princip der Einheit des Mannigfaltigen als nothwendig angesehen werden. Die reflectirende Urtheilskraft, die von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat, bedarf also eines Princips. Dieses Princip kann sie nicht von der Erfahrung entlehnen, weil es eben die Einheit aller empirischen Principien unter gleichfalls empirischen, aber höhern Principien, und also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben unter einander begründen soll. Ein solches transscendentales Princip kann also die reflectirende Urtheilskraft sich nur selbst als Gesetz geben, nicht anderwärts hernehmen (weil sie sonst bestimmende Urtheilskraft seyn würde), noch auch der Natur vorschreiben. Denn was das letztere betrifft, so richtet sich die Reflexion über die Gesetze der Natur nach der Natur, und nicht die Natur sich nach den Bedingungen, nach welchen wir einen in Ansehung derselben ganz zufälligen Begriff von ihr zu erwerben trachten (U. XXVI. M. II. 414.).

11. Nur kann dieses Princip kein anderes seyn, als: dass die besondern empirischen Gesetze in Ansehung des Unbestimmten in ihnen nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob ein Ver-

ſtand ſie zum Behuf unſrer Erkenntniſsvermögen gegeben hätte. Die allgemeinen Naturgeſetze haben nehmlich ihren Grund in unſerm Verſtande, der ſie der Natur (ob zwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorſchreibt. Daher müſſen wir dasjenige, was durch dieſe Geſetze nicht beſtimmt iſt, ſo betrachten, als hätte es ein andrer Verſtand beſtimmt, doch ſo, daſs es dem unſrigen immer noch möglich bleibe, weil es doch ein Verſtand beſtimmt hat, das daraus entſtehende Syſtem der Erfahrung nach beſondern Naturgeſetzen zu erkennen. Nicht, als wenn auf dieſe Art wirklich ein ſolcher Verſtand angenommen werden müſste (denn es iſt nur die reflectirende Urtheilskraft, der dieſe Idee zum Princip dient, zum Reflectiren, nicht zum Beſtimmen); ſondern die reflectirende Urtheilskraft giebt ſich nur ſelbſt das Geſetz, nach dieſem Princip zu verfahren, aber nicht der Natur, daſs etwa dieſelbe wirklich das Werk eines ſolchen Verſtandes ſei (U. XXVII, ſ. M. II. 415.), d. h. es iſt nur ein regulatives, kein conſtitutives Princip des Erkenntniſsvermögens (U. LVII.). Das Princip der Urtheilskraft in Anſehung der Form der Dinge der Natur unter empiriſchen Geſetzen überhaupt iſt alſo die Zweckmäſsigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit, d. i. die Natur wird durch dieſen Begriff der Urtheilskraft ſo vorgeſtellt, als ob ein Verſtand (wenn gleich nicht der unſrige) den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empiriſchen Geſetze enthalte, ſ. Zweck und Zweckmäſsigkeit; ohne in Abrede zu ziehen, daſs nicht ein anderer (höherer) Verſtand, als der menſchliche, auch im Mechanismus der Natur (d. i. einer Cauſalverbindung, zu der nicht ausſchlieſsungsweiſe ein Verſtand angenommen wird) den Grund der Möglichkeit ſolcher Producte der Natur antreffen könne (U. 345. ſ. M. II. 876.).

So entſpringt aus der reflectirenden Urtheilskraft ein ihr ganz eigenthümlicher Begriff *a priori*, nehmlich der der Zweckmäſsigkeit der Natur, der aber von dem der praktiſchen Zweckmäſsigkeit der Kunſt und Sitten ganz unterſchieden iſt (U. XXVIII.). Die Maximen der Urtheilskraft, die der Nachforſchung der Natur *a priori* zum Grunde gelegt werden, beweiſen hinreichend, daſs der Begriff einer Zweckmäſsigkeit der Natur zu den transſcendentalen Principien gehöre. Es iſt aber ein transſcendentales Princip der Urtheile und nicht der Dinge, der Grund ſo zu urtheilen muſs folglich in den Erkenntnifsquellen *a priori* aufgeſucht werden. Die beſtimmende transſcendentale Urtheilskraft hat nehmlich nichts weiter zu thun, als unter die ihr gegebenen transſcendentalen Verſtandesgeſetze, die auch die allgemeinen (reinen *a priori* gegebenen) Naturgeſetze ſind, zu ſubſumiren. Allein die reflectirende transſcendentale Urtheilskraft muſs es für ihren eigenen Gebrauch als Princip *a priori* annehmen, daſs das für die menſchliche Einſicht Zufällige in den beſondern noch zu entdeckenden (empiriſchen) Naturgeſetzen dennoch eine, für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare, geſetzliche Einheit in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an ſich möglichen Erfahrung, die folglich nur in einem Verſtande (der, weil es für uns zufällig iſt, nicht der unſrige iſt) liegen kann, enthalte. Dies iſt alſo ein ſubjectives Princip, oder eine Maxime der Urtheilskraft, nach welcher ſie in der Beurtheilung des Zufälligen in der Natur verfahren muſs (U. XXX, ff.). ſ. Geſchmacksurtheil, 9. ff. Dieſe Zuſammenſtimmung der Natur zu unſerm Erkenntniſsvermögen wird von der Urtheilskraft, zum Behuf ihrer Reflexion über dieſelbe, nach ihren

empirischen Gesetzen, *a priori* vorausgesetzt; indem sie der Verstand zugleich objectiv als zufällig anerkennt, und bloss die Urtheilskraft sie der Natur als transscendentale Zweckmässigkeit (in Beziehung auf das Erkenntnissvermögen, des Subjects) beilegt. Die Urtheilskraft hat also auch ein Princip *a priori* für die Möglichkeit der Natur, aber nur in subjectiver Rücksicht, in sich, s. Heautonomie der Urtheilskraft. Dies ist nehmlich nicht ein Princip der bestimmenden, sondern bloss der reflectirenden Urtheilskraft; der Verstand kann der Natur über das Zufällige oder Empirische in derselben kein Gesetz vorschreiben, daher muss unsre Urtheilskraft, nach der besondern Beschaffenheit derselben, so verfahren, als habe dies Zufällige auch den Zweck, unter Einheit der Principien zu stehen (folglich es als das Werk eines andern möglichen Verstandes, als des menschlichen, zu betrachten, der es für unsern Verstand zweckmässig eingerichtet habe). Daher muss auch jede Erfahrung einer solchen Zweckmässigkeit, d. i. jede Entdeckung der Vereinbarung zweier oder mehrerer empirischen Gesetze unter einem sie beide befassenden Princip für Jedermann mit dem Gefühl einer sehr merklichen Lust verbunden seyn (U. XXXVI. ff.). Dagegen würde uns eine Vorstellung der Natur durchaus missfallen, welche alle Vereinigung ihrer besondern Gesetze unter allgemeine empirische für unsern Verstand unmöglich machte. Diese Voraussetzung der Urtheilskraft ist gleichwohl darüber ganz unbestimmt, wie weit jene idealische Zweckmässigkeit der Natur für unser Erkenntnissvermögen ausgedehnt werden soll; denn es ist ein Geheiss unsrer Urtheilskraft, nach dem Princip der Angemessenheit der Natur zu unserm Erkenntnissvermögen zu verfahren, so weit es reicht, ohne (weil es keine bestimmende Urtheilskraft ist, die uns

dieſe Regel giebt) über die Grenzen hierin etwas auszumachen (XLI, f.). S. übrigens **Urtheil, äſthetiſches,** und **Zweckmäſsigkeit.**

12. Der transſcendentale Grundſatz: ſich eine Zweckmäſsigkeit der Natur in ſubjectiver Beziehung auf unſer Erkenntniſsvermögen an der Form eines Dinges als ein Princip der Beurtheilung derſelben vorzuſtellen, läſst den Fall der Anwendung deſſelben ganz unbeſtimmt. Er ſagt nicht, wo und in welchen Fällen ich die Beurtheilung eines Products nach einem Princip der Zweckmäſsigkeit anzuſtellen habe. Er überläſst es der **äſthetiſchen Urtheilskraft,** im Geſchmacke die Angemeſſenheit eines Dinges (ſeiner Form) zu unſeren **Erkenntniſsvermögen** (ſofern die Urtheilskraft nicht durch Uebereinſtimmung mit **Begriffen,** ſondern durch das **Gefühl** entſcheidet) auszumachen. Dagegen giebt die **teleologiſch** gebrauchte **Urtheilskraft** beſtimmt die Bedingungen an, unter denen etwas (z. B. ein organiſirter Cörper) nach der Idee eines **Zwecks der Natur** zu beurtheilen ſei. Sie kann aber aus dem Begriffe der **Natur,** als eines Gegenſtandes der **Erfahrung,** keinen **Grundſatz** für die **Befugniſs** anführen, der Natur eine Beziehung auf Zwecke *a priori* beizulegen. Der Grund davon iſt, daſs zur Möglichkeit der empiriſchen Erkenntniſs einer objectiven Zweckmäſsigkeit an einem gewiſſen Gegenſtande viele beſondere Erfahrungen angeſtellt und unter der Einheit ihres Princips betrachtet werden müſſen. Die **äſthetiſche Urtheilskraft** iſt alſo ein **beſonderes Vermögen, Dinge nach einer Regel zu beurtheilen, aber nicht nach Begriffen.** Die **teleologiſche Urtheilskraft** iſt kein beſonderes Vermögen, ſondern nur die reflectirende Urtheilskraft **überhaupt,** ſofern ſie nach **Begriffen** verfährt. Obwohl dieſe alſo als **teleologiſch** in Anſehung gewiſſer Gegenſtände der Natur nach beſon-

deren Principien (nehmlich reflectirend) urtheilt, so geschieht es doch eben so, wie überall im theoretischen Erkenntnisse, nehmlich nach Begriffen. Sie gehört also, obwohl sie nicht bestimmend ist, dennoch ihrer Anwendung nach zum theoretischen Theile der Philosophie. Sie macht aber doch darum einen besondern Theil der Critik nöthig, weil sie besondere Principien hat, und nicht, wie es in einer Doctrin seyn muss, bestimmend ist. Die ästhetische Urtheilskraft hingegen trägt zur Erkenntniss ihrer Gegenstände nichts bei, und muss also nur zur Critik des urtheilenden Subjects und der Erkenntnissvermögen desselben gezählt werden. Doch geht dieses wiederum nur deswegen an, weil diese Erkenntnissvermögen auch hierin der Principien *a priori* fähig sind. Eine solche Critik ist die Propädeutik (Vorübung) aller Philosophie, und erstreckt sich über alle Principien *a priori*, von welchem Gebrauche (dem theoretischen oder praktischen) diese übrigens auch seyn mögen (U. LI. ff. M. II, 439.).

13. Die Urtheilskraft giebt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Uebergang von der reinen theoretischen Vernunft zu der reinen praktischen macht, s. Verknüpfung. Der Verstand zeigt auf ein übersinnliches Substrat der Erscheinungen hin, lässt aber dasselbe gänzlich unbestimmt; die Urtheilskraft verschafft durch ihr Princip *a priori* (der Zweckmässigkeit der Natur) der Beurtheilung der Natur nach möglichen besondern Gesetzen derselben, dem übersinnlichen Substrat derselben (in uns sowohl als ausser uns, durch Beilegung möglicher Zwecke) Bestimmbarkeit durch das intellectuelle Vermögen; die Vernunft giebt endlich diesem übersinnlichen Substrat durch ihr praktisches

Gesetz *a priori* die Bestimmung (legt ihm einen freien Willen bei, als nothwendige Bedingung der durch die Vernunft gegebenen Moralität). Und so macht die Urtheilskraft den Uebergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs (U. LV. f. M. II, 441.). Die Urtheilskraft ist also dasjenige Erkenntniss-Vermögen, welches für das Gefühl der Lust und Unlust, eins der drei Gemüthsvermögen, ein constitutives Princip *a priori* enthält, nehmlich das der Zweckmäſsigkeit, nach welchem wir die Natur als ein Kunstwerk betrachten, s. Seelenvermögen.

14. Aesthetische Urtheilskraft, Geschmack, s. 7. 12 u. Geschmack.

15. Bestimmende oder subsumirende Urtheilskraft, Urtheilskraft schlechtweg (*facultas determinandi*), s. 1. ff. 10. ff.; Schluſs, 7. Die bestimmende Urtheilskraft ist das Vermögen, einen zum Grunde liegenden Begriff durch eine gegebene Vorstellung zu bestimmen, s. Bestimmung (B. II, 554.) Sie hat für sich keine Principien, welche Begriffe von Objecten gründen, so wie etwa der Verstand das Princip der Causalität hat und dadurch jede Veränderung eines Gegenstandes nothwendig zur Wirkung irgend einer Ursache macht. Sie ist keine Autonomie, d. i. ein Vermögen, das für Gegenstände, es sei nun der Erkenntniſs oder des Wollens, gleich dem Verstande oder der praktischen Vernunft Gesetze gäbe. Sie subsumirt nur unter gegebene Gesetze, oder Begriffe, als Principien. Eben darum ist sie auch keiner Gefahr eigener Antinomie und keinem Widerstreit von Principien ausgesetzt. So ist die transscendentale Urtheilskraft für sich nicht nomothetisch (gesetzgebend), obwohl sie die Bedingungen unter Kategorien zu sub-

ſumiren (die Schemate) enthält. Sie nennt nur dieſe Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung, unter welchen einem gegebenen Begriffe, der ein Geſetz des Verſtandes iſt, Realität (Anwendung) gegeben werden kann. Hierüber kann die transſcendentale Urtheilskraft niemals mit ſich ſelbſt in Uneinigkeit gerathen, wenigſtens nicht dieſen Principien nach (U. 311. M. II. 832.).

16. Empiriſche Urtheilskraft (*iudicium empiricum, jugement empirique*), die beſtimmende Urtheilskraft, inſofern ſie einzelne Erfahrungsgegenſtände unter die Verſtandesgrundſätze der Erfahrung ſubſumirt und dadurch Erfahrungsurtheile hervorbringt. So iſt z. B. das Urtheil: Eiſen iſt ein Metall, oder, Uranos iſt ein Planet, ein Urtheil der empiriſchen Urtheilskraft, denn die Urtheilskraft iſt hier beſtimmend, indem ſie unter einen Begriff (Regel): Planet oder Metall ſubſumirt, welcher ihr gegeben iſt; auch ſind Uranos und Eiſen Erfahrungsgegenſtände. Dieſe werden nun hier unter die Verſtandesgrundſätze der Erfahrung ſubſumirt; denn die angeführten Urtheile ſind z. B. bejahend, dieſe Bejahung ſubſumirt aber das Subject: Eiſen und Uranos zugleich unter den Begriff der Realität, denn ſie ſagen aus, daſs Eiſen und Uranos, ihren Realitäten nach (oder dem in der Empfindung gegebenen Realen nach) Metall und Planet ſind; d. i. daſs diejenigen Empfindungen, deren Inbegriff man, als Materie zu einem Gegenſtande in der Anſchauung verknüpft, Eiſen und Uranos nenne, zu der Sphäre der Begriffe: Metall und Planet gehören, weil nehmlich das Reale in der Empfindung jener Gegenſtände mit dem Realen in der Empfindung der Metalle und Planeten ſich in der Wahrnehmung indentiſch beweiſe. Dieſe Urtheile ſind alſo nichts anders, als eine auf

Wahrnehmung gegründete Subſumtion unter den Verſtandesgrundſatz oder die Anticipation der Empfindung: daſs Cörper nach gewiſſen Graden ihrer Intenſität in der Empfindung, z. B. ihres groſsen ſpecifiſchen Gewichts wegen als Metalle, oder des groſsen Raums, den ſie erfüllen, und der Art ihrer Ortsveränderung wegen als Planeten erkannt werden können. Dies alles iſt durch Wahrnehmung vermittelſt der Empfindung gegeben, bis auf die Nothwendigkeit der Intenſität jeder Empfindung, und daſs dieſe einen Grad haben müſſe, und man nach der Gröſse des Grades, der extenſiven Gröſse des Raumes, den das Reale in der Empfindung erfüllt, und der Ortsveränderungen ſolcher Cörper nach Geſetzen, die Cörper beſtimmen, in Arten eintheilen und benennen könne. Dies ſind Anticipationen der Wahrnehmungen, welche jene beiden empiriſchen Urtheile objectiv gültig machen, und das Vermögen, ſolche empiriſche Urtheile auf dieſe Art unter die nothwendigen Bedingungen der Erfahrungen zu ſubſumiren, und dadurch objectiv gültig, oder zu eigentlichen Erfahrungsurtheilen zu machen, heiſst die empiriſche Urtheilskraft.

17. Natürliche Urtheilskraft, geſunder Verſtand (*iudicium naturale, ratio ſana*), iſt die Anlage zu urtheilen, die der Menſch von Natur hat, ſ. 1. u. 6. u. Verſtand, geſunder.

18. Praktiſche Urtheilskraft (*iudicium practicum*), diejenige Urtheilskraft, wodurch dasjenige, was in einer praktiſchen Regel allgemein (*in abſtracto*) geſagt wird, auf eine Handlung *in concreto* angewandt wird (P. 119). Die Urtheilskraft der reinen praktiſchen Vernunft iſt eben den Schwierigkeiten unterworfen, als die der reinen theoretiſchen. Die erſten ſcheinen

aber noch gröſser zu ſeyn als die letztern und beruhen darauf, daſs ein Geſetz der Freiheit (als etwas Ueberſinnliches) auf Handlungen als Begebenheiten in der Sinnenwelt ſoll angewandt werden. Die Auflöſung dieſer Schwierigkeit für die praktiſche Urtheilskraft der reinen Vernunft findet man im Art. Typik (P. 120. f.). S. auch Geſchmack. 14. S. 912. Uebrigens iſt praktiſche Urtheilskraft der reinen Vernunft nicht einerlei mit reiner praktiſcher Urtheilskraft, ſ. 19.

19. Reflectirende Urtheilskraft, Beurtheilungskraft (*facultas diiudicandi*) (B. II. 554.), ſ. 10. f., Schluſs, 7. Die reflectirende Urtheilskraft iſt das Vermögen, über eine gegebene Vorſtellung, zum Behuf eines dadurch möglichen Begriffs, nach einem gewiſſen Princip zu reflectiren (B. II. 553. f.). Reflectiren oder überlegen aber iſt: gegebene Vorſtellungen entweder mit andern, oder mit ſeinem Erkenntniſsvermögen in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff vergleichen und zuſammenhalten. Die reflectirende Urtheilskraft ſoll unter ein Geſetz ſubſumiren, welches noch nicht gegeben iſt. Es iſt alſo dieſes Geſetz in der That nur ein Princip für Gegenſtände, für die es uns objectiv gänzlich an einem Geſetze mangelt, oder an einem Begriffe vom Object, der zum Princip für vorkommende Fälle hinreichend wäre. Da nun kein Gebrauch der Erkenntniſsvermögen ohne Principien verſtattet werden darf, ſo bedarf das Reflectiren (welches ſelbſt bei Thieren, obzwar nur inſtinctmäſsig, nehmlich nicht in Beziehung auf einen dadurch zu erlangenden Begriff, ſondern eine etwa dadurch zu beſtimmende Neigung vorgeht,) für uns eben ſowohl eines Princips, als das Beſtimmen. Der zum Grunde gelegte Begriff vom Gegenſtande ſchreibt dann der Urtheilskraft die

Regel vor und vertritt alſo die Stelle des Princips (B. II. 554.). Im Grunde aber wird auf dieſe Weiſe die reflectirende Urtheilskraft in ſolchen Fällen ihr ſelbſt zum Princip. Denn das Princip über gegebene Gegenſtände der Natur iſt: daſs ſich zu allen Naturdingen empiriſch beſtimmte Begriffe finden laſſen; welches eben ſo viel ſagen will, als: daſs man allemal an den Producten der Natur eine Form vorausſetzen kann, die nach allgemeinen für uns erkennbaren Geſetzen möglich iſt. Denn dürften wir dieſes nicht vorausſetzen, und legten wir unſerer Behandlung der empiriſchen Vorſtellungen dieſes Princip nicht zum Grunde: ſo würde alles Reflectiren bloſs aufs Gerathewohl und blind, mithin ohne gegründete Erwartung ihrer Zuſammenſtimmung mit der Natur, angeſtellt werden (B. II. 554. f.). Dieſes Princip hat alſo beim erſten Anblick gar nicht das Anſehen eines ſynthetiſchen und transſcendentalan Satzes, ſondern ſcheint vielmehr tautologiſch und zur bloſsen Logik zu gehören. Denn dieſe lehrt, wie man eine gegebene Vorſtellung mit andern vergleichen, und dadurch, daſs man dasjenige, was ſie mit verſchiedenen gemein hat, als ein Merkmahl zum allgemeinen Gebrauch herauszieht, ſich einen Begriff machen könne. Allein, ob die Natur zu jedem Objecte noch viele andere als Gegenſtände der Vergleichung, die mit ihm in der Form vieles gemein haben, aufzuzeigen habe, darüber lehrt ſie nichts; vielmehr iſt dieſe Bedingung der Möglichkeit der Anwendung der Logik auf die Natur ein Princip der Vorſtellung der Natur, als eines Syſtems für unſere Urtheilskraft, in welchem das Mannigfaltige in Gattungen und Arten eingetheilt, es möglich macht, alle vorkommende Naturformen durch Vergleichung auf Begriffe (von mehrerer oder minderer Allgemeinheit) zu bringen. Nun lehrt zwar ſchon der rei-

ne Verſtand (aber auch durch ſynthetiſche Grundſätze) alle Dinge der Natur als in einem transſcendentalen System nach Begriffen *a priori* (den Kategorien) enthalten zu denken; allein die reflectirende Urtheilskraft, die auch zu empiriſchen Vorſtellungen, als ſolchen, Begriffe ſucht, muſs noch überdem zu dieſem Behuf annehmen, daſs die Natur in ihrer grenzenloſen Mannigfaltigkeit eine ſolche Eintheilung derſelben in Gattungen und Arten getroffen habe, die es unſerer Urtheilskraft möglich macht, in der Vergleichung der Naturformen Einhelligkeit anzutreffen, und zu empiriſchen Begriffen, und dem Zuſammenhange derſelben unter einander, durch Aufſteigen zu allgemeinen gleichfalls zu gelangen, d. i. die Urtheilskraft ſetzt

ein Syſtem der Natur auch nach empiriſchen Geſetzen

voraus, und dieſes *a priori*, folglich durch ein transſcendentales Princip (B. II. 554.*) f.)

Da dies Princip nun nicht objectiv iſt, ſo kann es auch keinen für die Abſicht hinreichenden Erkenntniſsgrund des Gegenſtandes unterlegen, und alſo nicht zur Erkenntniſs dienen. Es ſoll als ein bloſs ſubjectives Princip dienen, zum zweckmäſsigen Gebrauch der Erkenntniſsvermögen, nehmlich über eine Art Gegenſtände zu reflectiren. Alſo hat in Beziehung auf ſolche Fälle die reflectirende Urtheilskraft ihre Maximen, und zwar nothwendige. Dieſe Maximen ſollen zum Behuf der Erkenntniſs der Naturgeſetze in der Erfahrung dienen, um vermittelſt derſelben zu Begriffen zu gelangen, ſollten dieſe auch Vernunftbegriffe ſeyn. Es kömmt nun darauf an, daſs ſie ſolcher Begriffe durchaus bedarf, um die Natur nach ihren empiriſchen Ge-

setzen blofs kennen zu lernen, nicht aber Gesetze für sie als nothwendig zu bestimmen. Zwischen diesen nothwendigen Maximen der reflectirenden Urtheilskraft kann nun ein Widerstreit, mithin eine Antinomie, statt finden. Darauf gründet sich sodann eine Dialektik, die eine natürliche Dialektik genannt werden kann. Unter einer solchen ist nehmlich diejenige zu verstehen, welche dadurch entsteht, dafs jede von zwei einander widerstreitenden Maximen in der Natur der Erkenntnifsvermögen ihren Grund hat, und dadurch ein unvermeidlicher nur durch Critik zu entblöfsender und aufzulösender Schein entspringt (U. 312. f. M. II., 833.). Der Verstand schreibt der materiellen Natur selbst Gesetze *a priori* vor, zur Anwendung derselben braucht die Urtheilskraft kein besonderes Princip der Reflexion; denn da ist sie bestimmend. Aber der Verstand erweitert auch jene Gesetze ins Unabsehliche durch die in der Erfahrung vorkommenden empirischen Bestimmungen. Und da mufs die Urtheilskraft sich selbst zum Princip der Einheit der Natur nach empirischen Gesetzen dienen. Hier kann nun eine Dialektic entstehen, weil die Urtheilskraft von zwei Maximen ausgehen kann, die sich widersprechen. Von diesen Maximen kann die eine ihr der blofse Verstand *a priori* an die Hand geben, die andere aber durch besondere Erfahrungen veranlafst werden. Diese beiden Maximen selbst findet man im Art. Antinomie, 6. b. (U 313. f. M. II., 534.). Wenn man diese regulativen Grundsätze für die Nachforschung nun in constitutive, der Möglichkeit der Gegenstände selbst, verwandelte, so würden sie so lauten (U. 314. M. II, 837.):

Satz:

Alle Erzeugung materieller Dinge

ist nach blofs mechanischen Gesetzen möglich (U. 314. M. II, 838.).

Gegensatz:

Einige Erzeugung materieller Dinge ist nach blofs mechanischen Gesetzen nicht möglich (U. 315. M. II. 839.).

Als solche objective Principien für die bestimmende Urtheilskraft würden sie einander widersprechen. Das wäre aber alsdann eine Antinomie in der Gesetzgebung der Vernunft und nicht der Urtheilskraft. Die Vernunft kann aber weder den einen, noch den andern dieser Grundsätze beweisen, weil wir von der Möglichkeit der Dinge nach blofs empirischen Gesetzen der Natur kein bestimmendes Princip *a priori* haben können (U. 315. M. II, 840.). Dafs aber jene Sätze als blofse Maximen gar keinen Widerspruch enthalten und damit diese anscheinende Antinomie aufgelöset werde, findet man in den Art. Antinomie, 6, b. u. Teleologie. Die Urtheilskraft stöfst nun mit ihrem Princip auf die Vernunftidee von einem obersten Verstand, und braucht diese Idee nun als ihr leitendes (regulatives) Princip, um es auf mögliche Gegenstände der Erfahrung anzuwenden. Dies thut sie folglich nur da, wo das Urtheil nicht bestimmend, sondern blofs reflectirend ist. Dann ist der Gegenstand zwar in der Erfahrung gegeben, aber es kann doch über ihn der Idee gemäfs gar nicht einmal bestimmt (geschweige völlig angemessen) geurtheilt, sondern nur über ihn reflectirt werden (U. 345. M. II, 875.). Wir haben hier also eine Eigenthümlichkeit unseres (menschlichen) Verstandes in Ansehung der Urtheilskraft in der Reflexion derselben über Dinge der Natur.

Es kommt hier auf das Verhalten unsers Verstandes zur Urtheilskraft an, daſs wir nehmlich in dieſem Verhältniſs eine gewiſſe Zufälligkeit der Beſchaffenheit unſers Verſtandes aufſuchen. Dann können wir dieſe Zufälligkeit als eine Eigenthümlichkeit unſers Verſtandes anmerken, die ihn von andern möglichen unterſcheidet (U. 346. M. II, 877.). Dieſe Zufälligkeit findet ſich ganz natürlich in dem Beſondern, welches die Urtheilskraft unter das Allgemeine der Verſtandesbegriffe bringen ſoll; denn durch das Allgemeine unſeres (menſchlichen) Verſtandes iſt das Beſondere nicht beſtimmt, ſ. Verſtand. Unſer Verſtand hat alſo das Eigene für die Urtheilskraft, daſs das Beſondere nicht vom Allgemeinen abgeleitet werden kann. Gleichwohl ſoll aber dieſes Beſondere in der Mannigfaltigkeit der Natur zum Allgemeinen, durch Begriffe und Geſetze, zuſammenſtimmen, um darunter ſubſumirt werden zu können, welche Zuſammenſtimmung unter ſolchen Umſtänden ſehr zufällig und für die Urtheilskraft ohne beſtimmtes Princip ſeyn muſs (U. 348. M. II, 879.). Um nun gleichwohl die Möglichkeit einer ſolchen Zuſammenſtimmung der Dinge der Natur zur Urtheilskraft (welche wir als zufällig, mithin nur durch einen darauf gerichteten Zweck als möglich vorſtellen) wenigſtens denken zu können, müſſen wir uns zugleich einen andern Verſtand denken. Denn nur in Beziehung auf einen ſolchen Verſtand können wir uns jene Zuſammenſtimmung der Naturgeſetze mit unſerer Urtheilskraft als nothwendig vorſtellen (U. 348. M. II. 880.). Unſer Verſtand muſs nehmlich vom Analytiſch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Beſondern (der empiriſchen Anſchauung) gehen, und die Beſtimmung des Mannigfaltigen des letztern von der Subſumtion der empiriſchen Anſchauung (wenn der Gegenſtand ein Naturproduct iſt) unter den Begriff durch die Urtheilskraft

erwarten. Nun könnte auch ein Verſtand vom Synthetiſch-Allgemeinen (von der Anſchauung eines Ganzen) zum Beſondern (den Theilen) gehen, der alſo und deſſen Vorſtellung des Ganzen die Zufälligkeit der Verbindung der Theile nicht in ſich enthielte. In jenem iſt die Vorſtellung des Ganzen, im letztern das Ganze ſelbſt der Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile; der erſte iſt ein discurſiver, der letzte wäre ein intuitiver Verſtand, ſ. Verſtand, u. Naturbegriff, 4. f.

20. Reine Urtheilskraft (*iudicium purum*). Die Urtheilskraft, inſofern aus derſelben Principien *a priori* entſpringen, oder ſie *a priori* geſetzgebend iſt. Sie wird auch die transſcendentale Urtheilskraft (*iudicium transſcendentale*), inſofern ſie *a priori* die Bedingungen angiebt, welchen gemäſs ſie allein das Beſondere unter das Allgemeine ſubſumiren kann, ſ. 9 u. 11. So giebt es keine reine praktiſche Urtheilskraft, indem der Verſtand der praktiſchen Urtheilskraft das Geſetz unterlegt, nach welchem ſie die Handlungen unter das Moralgeſetz ſubſumirt (P. 122.). Dagegen giebt es eine reine theoretiſche Urtheilskraft, die zwar transſcendental, aber doch beſtimmend iſt, indem ſie zwar *a priori* vermittelſt der Einbildungskraft das Schema und ſodann den Grundſatz als Bedingung der Subſumtion angiebt (U. XXVI), aber doch der Verſtand die Regel hergiebt, unter die, vermittelſt jenes Schema und Grundſatzes, ſubſumirt werden ſoll.

21. Subſumirende Urtheilskraft, ſ. beſtimmende.

22. Transſcendentale Urtheilskraft, ſ. reine.

23. Techniſche Urtheilskraft, (*iudicium technicum*), die reflectirende Urtheilskraft, indem ſie mit gegebenen Erſcheinungen, um ſie unter empiriſche Begriffe von beſtimmten Naturgeſetzen zu bringen, künſtlich verfährt (B. II. 567.), und die Natur als ein Kunſtwerk eines höhern Verſtandes betrachtet, ſ. Techniſch.

24. Teleologiſche Urtheilskraft (*iudicium teleologicum*), ſ. 7. u. 12.

25. Theoretiſche Urtheilskraft (*iudicium theoreticum*), ſ. 4.

V.

Vacuum,

leerer Raum, s. Raum, 25. f.; Realität, 6. f. Homogeneität, 4., Affinität u. Specificationsgesetz, 6. ff.

Varietät,

erbliche, Menschenschlag, s. Menschenschlag, Race und Specificationsgesetz.

Veränderung,

variatio, variation. Die durch das Zugleichseyn des Stehenden in der Zeit mit dem Wechselnden hervorgebrachte Vorstellung (C. XLI. *)). Man nehme z. B. die Veränderung eines Menschen in dem Laufe von zehn Jahren. In allen diesen Jahren war ununterbrochen etwas Stehendes, woran der Fluss des Wechselnden gleichsam vorüber floss, und das nicht mit floss, nehmlich der Mensch; er beharrte oder dauerte diese zehn Jahr hindurch. Aber in diesen zehn Jahren war an diesem Menschen zugleich ein ununterbrochener Wechsel von Accidenzen. Von seinem Cörper dunstete ein grosser Theil, vielleicht die Hälfte weg, und neue Cörpertheile kamen an die Stelle der

weggedunſteten; es war ferner ein Wechſel in ſeinen Vorſtellungen, in ſeinen innern und äuſsern Verhältniſſen. Das Zugleichſeyn dieſes Stehenden dieſes alle zehn Jahre hindurch dauernden Menſchen mit dem Wechſelnden in ſeinen Accidenzen jeder Art bringt den Begriff der Veränderung hervor, der nichts anders iſt, als die Vorſtellung von dem beſtändigen Wechſel der Accidenzen an einem während dieſes Wechſels immer Dauernden oder Beharrlichen, von dem man wegen dieſes Wechſels ſagt, es werde verändert. Der Begriff der Veränderung und, mit ihm, der Begriff der Bewegung, d. i. Veränderung des Orts, iſt nur durch und in der Zeitvorſtellung möglich, ſ. Bewegung, 6. Alle Veränderung, die nichts anders iſt, als Uebergang eines Dinges (des Stehenden) aus einem Zuſtand in den andern (indem der Zuſtand des Dinges der Inbegriff aller ſeiner Accidenzen iſt) iſt continuirlich oder beſteht immer wieder aus Veränderungen, ſ. Continuität, 10. ff.

2. Die Veränderung iſt demnach der Wechſel der Zuſtände einer Subſtanz (C. 477.). Denn das Stehende in der Zeit, das Dauernde in derſelben nennen wir eben die Subſtanz; dieſe geht nun in jedem Augenblick aus einem Zuſtande heraus und tritt damit in einen andern Zuſtand hinein; dieſer ununterbrochene, ſtets fortdauernde Wechſel ihrer Zuſtände heiſst ihre Veränderung. Was verändert wird, von dem iſt das Gegentheil ſeines Zuſtandes zu einer andern Zeit wirklich, ſ. Gott, 14., und, alle Veränderung muſs eine Urſache haben, ſ. *A priori*, 20., Analogie der Erfahrung, Accidenz, Analogie der Urſache und Wirkung u. Entſtehen.

3. Veränderung iſt ein Begriff, der, der

Materie oder dem Inhalt nach, nur aus der Erfahrung gezogen werden kann (C. 3.). Wie überhaupt etwas verändert werden könne; wie es möglich sei, daſs auf einen Zuſtand in einem Zeitpuncte ein entgegengeſetzter im andern folgen könne, davon haben wir *a priori* nicht den mindeſten Begriff, ſ. Entſtehen 7. Denn die Kenntniſs wirklicher z. B. der bewegenden Kräfte, welche zur Veränderung erfordert wird, kann nur empiriſch gegeben werden. Die Cauſalität einer Veränderung überhaupt ſetzt alſo empiriſche Principien voraus; denn daſs eine Urſache möglich ſei, welche den Zuſtand der Dinge verändere, davon giebt uns der Verſtand *a priori* gar keine Eröffnung, ſ. *A priori*, 20. c. f. Die Begriffe, die in dem der Veränderung vorkommen, ſind: Subſtanz (das Stehende) Accidenz (das Wechſelnde) und die Zeitbegriffe des Stehens und Wechſelns. Nun kann die Möglichkeit des Wechſelns der Accidenzen nicht nur gar nicht eingeſehen werden, welche Erkenntniſs uns indeſſen auch bei vielen Erkenntniſſen *a priori* fehlt; ſondern die Veränderlichkeit betrifft auch den Wechſel der Accidenzen an den Subſtanzen, gewiſſe ſucceſſive Erſcheinungen (z. B. Bewegungen) und dieſe kann die Erfahrung allein lehren, und damit das Vorhandenſeyn gewiſſer Kräfte anzeigen (C. 252.). Dieſe Urſachen aber ſind in dem Unveränderlichen (eigentlich dem nie Wechſelnden, der Subſtanz) allein anzutreffen (C. 213.). Veränderung beweiſet immer empiriſche Zufälligkeit, d. i. daſs der neue Zuſtand für ſich ſelbſt, ohne eine Urſache gar nicht hätte ſtatt finden können. Dieſe Urſache gehört zur vorigen Zeit, und folglich zur Reihe der Erſcheinungen (C. 488.). Kurz, der Begriff der Veränderung ſetzt Wahrnehmung von irgend einem Daſeyn und der Succeſſion ſeiner Beſtimmungen (Exiſtenz der Beſtimmungen eines Dinges nach einander) vor-

aus, und erfordert mithin Erfahrung (C. 58. E. 97 *). f.).

4. Veränderung ist Verbindung contradictorisch entgegengesetzter Prädicate in einem und eben demselben Gegenstande (C. 48.). Wenn man z. B. Veränderung des Orts (Bewegung) von einem Gegenstande aussagt, so sagt man von ihm das Seyn am Orte *A*, und das Nichtseyn an diesem Orte zusammen aus. Allein dieses Seyn und Nichtseyn desselben Dinges an demselben Orte zusammengedacht ist nach blossen Begriffen ein offenbarer Widerspruch. Es ist bloss dadurch möglich, dass man sich dasselbe als nacheinander oder aufeinander folgend vorstelle. Also wird die Vorstellung der Veränderung erst durch die Vorstellung des Aufeinanderfolgens (Succession) möglich, nicht aber umgekehrt die letztere durch die erstere. Aufeinanderfolgen aber könnte gar nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn nicht die Vorstellung der Zeit schon *a priori* zum Grunde läge. Also wäre ohne die Vorstellung *a priori* der Zeit die Wahrnehmung einer Veränderung, und überhaupt alle Vorstellung von Veränderung, für uns schlechterdings unmöglich. Nun ist Bewegung Veränderung des Orts. Also wäre auch selbst die Vorstellung der Bewegung, mithin die ganze Mechanik, ohne Vorstellung der Zeit als Anschauung *a priori* unmöglich (Schulz Prüf. Th. II. §. 88. S. 271. f.). Aber umgekehrt würde auch ohne Veränderungen die Vorstellung der Zeitreihe uns nicht gegeben seyn; denn die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor dieser objectiv vorher, allein subjectiv und in der Wirklichkeit des Bewusstseyns ist diese Vorstellung doch nur durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben (C. 480.), s. *A posteriori*, 2.

5. Die Veränderung ist insbesondere entweder die Veränderung gewisser Relationen überhaupt, oder Veränderung des Zustandes eines Dinges an und für sich. Wenn ein Cörper sich gleichförmig bewegt, so verändert er blofs seine Relation, d. i. sein Verhältnifs zu andern Cörpern; so ist ein Planet für unser Auge bald bei diesem, bald bei jenem Stern; aber seinen Zustand an und für sich selbst verändert er dadurch nicht. Wenn aber die Bewegung eines Cörpers zu oder abnimmt, so verändert er seinen Zustand an und für sich, z. B. wie ein Stein, der in die Höhe geworfen, immer langsamer fliegt, und endlich, wenn er herabfällt, immer schneller fällt (C. 252 *)).

6. Logisch heifst veränderlich dasjenige, was durch seinen Begriff nicht durchgängig bestimmt ist (E. 96.) Dann ist das Wort veränderlich nicht realiter von der Bestimmung eines Gegenstandes, sondern davon zu verstehen, dafs der Begriff eines Gegenstandes auf mancherley entgegengesetzte Art bestimmt werden kann. Man kann nehmlich auch die Bestimmungen eines Begriffs auf mancherley Weise verändern. So ist ein endliches Ding logisch veränderlich, d. i. ich kann dem Begriff desselben bald diese, bald jene Bestimmung beilegen. Das unendliche Wesen hingegen ist logisch unveränderlich. Eben so sind die Wesen der Dinge unveränderlich, d. i. man kann in dem nichts ändern, was wesentlich zu ihrem Begriffe gehört, ohne diesen Begriff zugleich mit aufzuheben. Dieser Satz steht zwar in Baumgartens Metaphysik (§. 100.), es ist aber, wie die meisten Grundsätze in dieser Metaphysik, ein solcher, der blofs in die Logik gehört, und sich nur durch die Zweideutigkeit des Ausdrucks veränderlich (da man die logische Bedeu-

tung mit der realen verwechselt) in die Metaphysik einschleicht (E. 96. u. 97. *)).

7. Die reale Veränderung ist eigentlich die dem Begriffe der Causalität correspondirende Anschauung (C. 291.). Um nehmlich die Möglichkeit einer realen Wirkung darzustellen, bedürfen wir der Anschauung, s. Kategorie, 60. und zwar sogar der äussern Anschauung (M. I, 337). Zur Darstellung einer Wirkung als solcher nun bedürfen wir der Bewegung (Veränderung im Raum). Durch Bewegung allein können wir uns Veränderungen, deren Möglichkeit kein reiner Verstand begreift, und damit Wirkungen anschaulich machen. Wie es möglich sei, dass aus einem gegebenen Zustande ein ihm entgegengesetzter desselben Dinges folge, kann keine Vernunft sich ohne Beispiel begreiflich machen. Aber wir können uns die Veränderung auch nicht einmal ohne Anschauung verständlich machen; und diese Anschauung ist die der Bewegung eines Punctes im Raum, dessen Daseyn in verschiedenen Oertern (als eine Folge oder Succession entgegengesetzter Bestimmungen) zuerst uns allein Veränderung anschaulich macht. Denn um uns nachher selbst innere Veränderungen denkbar zu machen, müssen wir die Zeit, als die Form des innern Sinnes, figürlich durch eine Linie uns fasslich machen. Alsdann erst wird es uns möglich, die innere Veränderung uns dadurch anschaulich zu machen, dass wir diese Linie (welche die Zeit vorstellt) in Gedanken ziehen (welches die Bewegung in der Zeit vorstellt), und so uns die successive Existenz unsrer selbst in verschiedenem Zustande durch äussere Anschauung uns darstellen. Der eigentliche Grund hiervon ist, dass alle Veränderung etwas Beharrliches (Stehendes) in der Anschauung voraus-

fetzt. Denn dies gehört ausdrücklich zur Wahrnehmung des Veränderlichen (1.); im innern Sinn wird aber keine beharrliche Anfchauung angetroffen (C. 201. f.). Entftehen und Vergehen find nicht Veränderungen desjenigen, was entfteht oder vergeht. Veränderung ift eine Art zu exiftiren, welche auf eine andere Art zu exiftiren *eben deffelben Gegenftandes* (des Beharrlichen) erfolgt (C. 430.). Daher ift alles, was fich verändert, bleibend (ftehend, beharrlich), und nur fein Zuftand wechfelt. Diefer Wechfel trifft alfo nur die Beftimmungen, und befteht darin, dafs diefe aufhören (vergehen), oder auch anheben (entftehen). Nur das Beharrliche (die Subftanz) alfo wird verändert, das Wandelbare (die Accidenzen) erleidet keine Veränderung, fondern einen Wechfel (C. 230. f.), f. Accidenz, 5. f. Veränderung kann daher nur an Subftanzen wahrgenommen werden, und das Entftehen oder Vergehen fchlechthin, ohne dafs es blofs eine Beftimmung des Beharrlichen fei, kann gar keine mögliche Wahrnehmung feyn, f. Folge, 7. u. Entftehen.

8. Der Begriff von Veränderung gilt daher auch nur von finnlichen, nicht von überfinnlichen Dingen. Gott z. B. kann nicht realiter veränderlich feyn, d. i. feine Beftimmungen folgen in ihm nicht in der Zeit, darum, weil fein Dafeyn, als blofsen Noumens, ohne Widerfpruch nicht in der Zeit gedacht werden kann. Dies ift ein blofs analytifcher Satz, wenn man nehmlich die fynthetifchen Principien von Raum und Zeit, als formale Anfchauungen der Dinge, als Phänomene oder Erfcheinungen, vorausfetzt. Denn da ift er mit dem Satze: der Begriff von Gott ift kein Begriff eines Phänomens, identifch. Dadurch wird alfo das Er-

kenntniſs Gottes nicht erweitert; denn nur ſynthetiſche Sätze erweitern unſer Erkenntniſs, vielmehr ſchlieſst dieſer Satz den Begriff von Gott dadurch, daſs er ihm die Anſchauung abſpricht, von aller Erweiterung aus (E. 98. f.).

Verbindlichkeit,

obligatio, *obligation* ſ. Pflicht, 3. **). Die Verbindlichkeit iſt die Abhängigkeit des Willens vom moraliſchen Geſetze (P. 157.). Sie iſt eine Nöthigung, obzwar durch bloſse Vernunft und deren objectives Geſetz, zu einer Handlung. Die Handlung, zu welcher wir dadurch genöthigt werden, heiſst Pflicht, ſ. Plicht, 3. Man kann daher auch ſagen: Verbindlichkeit iſt die Nothwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategoriſchen Imperativ der Vernunft (K. XX.). Der kategoriſche Imperativ iſt nehmlich die praktiſche Regel, wodurch die an ſich zufällige Handlung moraliſch nothwendig gemacht, und das objective Geſetz als nöthigend vorgeſtellt wird, ſ. Imperativ, 7, b, 19. u. Handlung, erlaubte. Dieſer Imperativ, indem er eine Verbindlichkeit in Anſehung gewiſſer Handlungen ausſagt, iſt ein moraliſch-praktiſches Geſetz (K. XXI.). Eine pathologiſch afficirte Willkühr, d. i. eine ſolche, die von Naturtrieben zu gewiſſen Handlungen angetrieben, obgleich dadurch nicht immer beſtimmt wird, mithin auch frei iſt, führt doch einen Wunſch bei ſich, jene Naturtriebe befriedigt zu ſehen. Dieſer Wunſch entſpringt alſo aus ſubjectiven Urſachen, nehmlich aus dem Naturtriebe, der bei einem einzelnen Subject ein ganz anderer, oder ſtärker ſeyn kann, als bei einem andern. Dieſer Wunſch kann alſo auch dem reinen objectiven Bewegungsgrunde, d. i.

dem aus dem Gesetz, das für Jedermann gültig ist, oft entgegen seyn, und also eines Widerstandes der praktischen Vernunft bedürfen. Dieser Widerstand kann ein innerer, aber intellectueller Zwang genannt werden. Und dieser Zwang ist nun die moralische Nöthigung. Die Abhängigkeit aber vom moralischen Gesetze vermittelst einer solchen Nöthigung ist die Verbindlichkeit. Die Verbindlichkeit kann aber der Form und der Materie nach betrachtet werden. Die Form der Verbindlichkeit besteht eben in der Abhängigkeit unserer Willkühr vom unbedingten Vernunftbefehl; die Materie der Verbindlichkeit besteht in dem, was kraft jenes Befehls gewollt und gethan werden soll. In der allergenugsamsten Intelligenz oder in Gott kann man sich keine Wünsche denken, er hat also auch keine Verbindlichkeit. Seine Willkühr ist keiner Maxime fähig, die nicht zugleich objectiv Gesetz seyn könnte. Ein heiliges Wesen hat weder Verbindlichkeit noch Pflicht (P. 57.). S. Imperativ, 3. f.

2. Enge Verbindlichkeit, s. Pflicht, enge.

3. Weite Verbindlichkeit, s. Plicht, weite u. unvollkommene.

4. Widerstreit und Grund der Verbindlichkeit oder Verpflichtungsgrund, s. Collision, wo es statt Widerstand, Widerstreit heissen muss.

Verbindung,

Synthesis, *coniunctio*, *conjonction*, s. Syn-

thesis, Kategorie, 5. ff. u. 44. Alle Verbindung ist entweder

a. Verknüpfung, s. Verknüpfung; oder

b. Zusammensetzung, s. Zusammensetzung, (C. 201 *).

2. Analytische Verbindung, s. Verknüpfung, analytische, u. Gut, 5.

3. Dynamische Verbindung oder Verknüpfung, s. Verknüpfung.

4. Logische Verbindung, s. Verknüpfung, analytische.

5. Mathematische Verbindung oder Zusammensetzung, s. Zusammensetzung.

6. Reale oder synthetische Verbindung, s. Gut, 5. u. Verknüpfung, reale.

7. Synthetische oder reale Verbindung, s. Gut, 5. u. Verknüpfung, reale.

Verfahren

mit einem Begriffe. Der Gebrauch, den die Urtheilskraft von einem Begriff machen kann. Es kann von zweierlei Art seyn:

1. Dogmatisch. Wir verfahren mit einem Begriff dogmatisch, wenn wir ihn als unter einem andern Begriff des Objects, der ein Princip der Vernunft ausmacht, enthalten betrachten, und ihn diesem gemäſs bestimmen (U. 329.). Das dogmatische Verfahren ist also dasjenige, welches

für die bestimmende Urtheilskraft gesetzmäfsig ist. Wenn man z. B. den Begriff von einem Dinge als Naturzweck dogmatisch für die Bestimmende Urtheilskraft gebraucht, so betrachtet man ihn als einen Begriff, der unter dem Begriff einer solchen Ursache dieses Dinges enthalten ist, die nur als durch Vernunft wirkend denkbar ist. Eine solche Causalität durch Vernunft macht nun ein Princip der Vernunft aus, nach dem wir das, was von jenem Dinge, das wir als Naturzweck betrachten, in der Erfahrung gegeben ist, beurtheilen. Um diesen Begriff eines Naturzwecks aber, auf diese Weise, dogmatisch zu gebrauchen, müfste man der objectiven Realität (Gültigkeit) dieses Begriffs zuvor versichert seyn; dann wäre das Subsumiren der Naturdinge unter ihn ein objectiv gültiges dogmatisches (nicht dogmatistisches) Verfahren. Der Begriff eines Dinges als Naturzweck ist nun zwar ein empirisch bedingter Begriff, d. i. er ist nur unter gewissen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen möglich, s. Empirisch, 4. Darum ist aber dieser Begriff nicht von der Erfahrung abstrahirt, sondern ein solcher Begriff, der nur nach einem Vernunftprincip, nehmlich dem einer Causalität nach Begriffen, in der Beurtheilung eines Dinges als Naturzwecks möglich ist. Es kann aber gar nicht eingesehen und dogmatisch begründet werden, dafs dieses Vernunftprincip, einer Causalität durch Vernunft oder nach Begriffen, objectiv gültig sei, oder dafs ein solches Ding in der Natur, das von einer Ursache, die Vernunft habe, nach Begriffen hervorgebracht, oder ein Naturzweck möglich sei, s. Realität, 10. Also kann der Begriff eines Naturzwecks nicht dogmatisch für die bestimmende Urtheilskraft behandelt oder dogmatisch damit verfahren werden; d. i. es kann nicht allein nicht

ausgemacht werden, ob Dinge der Natur als Naturzwecke betrachtet, für ihre Erzeugung eine Caufalität von ganz befonderer Art (nehmlich eine folche, die nach Abfichten wirkt) erfordern, oder nicht; fondern es kann auch nicht einmal darnach gefragt werden, weil der Begriff eines Naturzwecks feiner objectiven Realität nach durch die Vernunft gar nicht erweislich (d. i. nicht für die beftimmende Urtheilskraft conftitutiv) ift. Die zweite Art des Verfahrens mit einem Begriff ift

2. Kritifch. Wir verfahren mit einem Begriff kritifch, wenn wir ihn nur in Beziehung auf unfer Erkenntnifsvermögen, mithin auf die fubjectiven Bedingungen ihn zu denken, betrachten, ohne es zu unternehmen, über fein Object etwas zu entfcheiden (U. 329.). Das kritifche Verfahren ift alfo dasjenige, welches blofs für die reflectirende Urtheilskraft gefetzmäfsig ift. Wenn man z. B. den Begriff von einem Dinge als Naturzweck kritifch für die reflectirende Urtheilskraft gebraucht, fo betrachtet man ihn nur in Beziehung auf unfer Erkenntnifsvermögen, d. i. als einen regulativen Begriff, nach welchem wir, als einem Leitfaden, bei unferm Erkennen zu verfahren haben, nach welchem wir aber den Gegenftand nicht erkennen, f. Empirifch 4. Der Begriff eines Dinges als Naturzweck ift für die reflectirende Urtheilskraft in Anfehung der Gegenftände der Erfahrung immanent, für die beftimmende Urtheilskraft aber transfcendent (überfchwenglich). Wir verfahren mit einem Begriff kritifch, wenn wir ihn in Beziehung auf die fubjectiven Bedingungen ihn zu denken betrachten, d. i. wenn wir nach der eigenthümlichen Befchaffenheit unfrer Erkenntnifs-Vermögen nicht anders urtheilen können, und diefes bei un-

ſerm Urtheil anerkennen. Die Vernunft beſtimmt in dieſem Fall nur den Gebrauch unſerer Erkenntnißvermögen, angemeſſen ihrer Eigenthümlichkeit. Dies iſt alſo eine ſubjective Bedingung oder ein Grundſatz, den unſre Vernunft bloſs der reflectirenden Urtheilskraft auflegt, ſ. Phyſikotheologie, 2, a. Es iſt eine Maxime der reflectirenden Urtheilskraft, nach welcher wir aber über den Gegenſtand, den wir unter einen ſolchen Begriff ſubſumiren, nichts entſcheiden (U. 329. ff. M. II, 860. 861.). ſ. auch Urtheilskraft, reflectirende u. dogmatiſch, 2. f.

Vergehen,

aus einem Zuſtande in das Nichtſeyn dieſes Zuſtandes übergehen (C. 351.). Was Zuſtand heiſst, ſ. Entſtehen. Folglich iſt das Vergehen bloſs Veränderung und nicht das Werden zu Nichts. S. übrigens Entſtehen, 2. ff. Das, was allein vergehen kann, iſt das Accidenz, und was nie vergehen kann, iſt die Subſtanz, deren Zuſtand allein vergehen kann, weil er der Inbegriff ihrer Accidenzen iſt. Das Vergehen iſt alſo bloſs Veränderung der Subſtanz, das iſt Uebergang eines Zuſtandes, welcher vorhanden war. Aber es iſt nicht ein Werden zu Nichts, weil dann die Subſtanz ſelbſt vergehen müſste. Das Vergehen der Subſtanz oder das Werden derſelben zu Nichts, als Wirkung einer fremden Urſache, heiſst Vernichtung, und kann nie ein Gegenſtand der Erfahrung (eine Erſcheinung) ſeyn (C. 251.). Wie etwas vergehen kann, davon haben wir *a priori* keinen Begriff, ſ. Entſtehen, 7.

Vergnügen,

voluptas, *plaiſir*. Eine Luſt durch den Sinn

(A. 168). Was aber durch den Sinn belustigt oder was vergnügt heisst angenehm (U. 15). So ist es ein Vergnügen, eine wohlschmeckende Speise zu essen, wenn man gesund und noch nicht gesättigt ist. Diese Speise belustigt durch den Sinn des Geschmacks, und heisst darum angenehm. Das Angenehme allein also vergnügt. Es wird Neigung dadurch erzeugt. Das Innige des Vergnügens an einem angenehmen Gegenstande heisst Genuss (U. 8. 10.). S. übrigens Gefühl, 2. ff.

2. Das Vergnügen ist dasjenige Gefühl, welches das Subject antreibt, in dem Zustande, darin es ist, zu bleiben, wenn es mit Bewusstseyn verbunden ist, (A. 208); folglich ist, weil jenes Gefühl angenehm heisst, das Vergnügen, das angenehme Gefühl, mit Bewusstseyn verbunden. Wer weder moralisch gut noch klug ist, der hat nur Ein Ziel, nach dem er läuft, das Vergnügen (U. 8). Das Vergnügen kann als ein Affect wirken; dann heisst es Freude. Die ausgelassene Freude, die durch keine Besorgniss eines Schmerzes gemässigt wird, und die versinkende Traurigkeit, die durch keine Hoffnung gelindert wird, oder der Gram, sind Affecten, die dem Leben drohen. Doch hat man aus den Sterbelisten ersehen, dass doch mehr Menschen durch die erstere als durch die letztere das Leben plötzlich verloren haben. Denn die Hoffnung tödtet schnell, s. Hoffnung, dagegen dem immer fürchtenden Grame doch natürlicherweise vom Gemüth immer noch widerstritten wird, und er also nur langsam tödtend ist. (A. 208. f.). Wie die Traurigkeit zum Verzagen und so zum Selbstmord führt, s. Furcht, 4.

3. Zwischen dem, was vergnügt, d. i. in der Empfindung gefällt oder dem Angenehmen, und dem, was bloss in der Beurthei-

lung gefällt oder dem Schönen, ist ein wesentlicher Unterschied. Das erstere ist etwas, welches man nicht so jedermann ansinnen kann, wie das letztere. Vergnügen (die Ursache desselben man immerhin auch in Ideen liegen) scheint jederzeit in einem Gefühl der Beförderung des gesammten Lebens des Menschen zu bestehen. Mithin besteht es zugleich in der Beförderung des körperlichen Wohlbefindens, d. i. der Gesundheit. Im Grunde hatte also wohl Epikur nicht unrecht, wenn er alles Vergnügen für körperliche Empfindung ausgab; nur missverstand er sich selbst, wenn er das intellectuelle (am Schönen) und selbst praktische Wohlgefallen (am Guten) zu den Vergnügen zählte. Nur bei Unterscheidung dieser dreierlei Arten des Wohlgefallens ist es möglich, Vergnügen und Schmerz, die nur auf dem Gefühl oder der Aussicht auf ein mögliches Wohl- oder Uebelbefinden beruhen können, von dem Wohlgefallen oder Missfallen, das mit Billigung oder Missbilligung einerlei ist, zu unterscheiden, und die Phänomene im Art. Lust, 22. ff. zu erklären (U. 222. f. M. II. 722). Man kann jeden Augenblick die Erfahrung machen, dass alles wechselnde freie Spiel der Empfindungen (die keine Absicht zum Grunde haben) vergnügt, weil es das Gefühl der Gesundheit befördert. Dass wir an dem Gegenstande und selbst an diesem Vergnügen kein moralisches Wohlgefallen haben können, ändert hierin nichts. Ja jenes Vergnügen kann bis zum Affect steigen, obgleich wir an dem Gegenstande selbst kein Interesse, wenigstens kein solches nehmen, was dem Grad jenes Vergnügens proportionirt wäre, welches z. B. bei dem der Fall ist, der das Glücksspiel mit Leidenschaft, das Geld aber nicht besonders liebt. Dass die Spiele vergnügend seyn müssen, ohne dass man nöthig hat, interessirte Absichten dabei zum Grunde

zu legen, zeigen alle unſre Abendgeſellſchaften. Muſik und Stoff zum Lachen ſind zweierlei Arten des Spiels mit äſthetiſchen Ideen, wodurch am Ende nichts gedacht wird, und die bloſs durch ihren Wechſel, und dennoch lebhaft vergnügen können. Hier macht offenbar das Gefühl der Geſundheit, durch eine jenem Spiele correſpondirende Bewegung der Eingeweide, das ganze, für ſo fein und geiſtvoll geprieſene, Vergnügen einer aufgeweckten Geſellſchaft aus. Das Vergnügen entſteht eigentlich dadurch, daſs man dem Cörper auch durch die Seele beikommt und dieſe zum Arzt des Cörpers braucht, ſ. Spiel, 2. ff. Die plötzliche Verwandlung der geſpannten Erwartung in nichts, die allem Lachen zum Grunde liegt, iſt für den Verſtand gewiſs nicht erfreulich; es erfreuet auch nicht dadurch, daſs die Vorſtellung objectiv ein Gegenſtand des Vergnügens iſt, denn wie kann eine getäuſchte Erwartung vergnügen; alſo vergnügt es durch Hervorbringung des Gleichgewichts der Lebenskräfte im Cörper. Es macht aber ein Scherz nur dann Vergnügen und erregt Lachen, wenn die geſpannte Erwartung durchaus in nichts verwandelt wird. Die wechſelſeitige Anſpannung und Loslaſſung der elaſtiſchen Theile unſerer Eingeweide iſt nehmlich bei einem Lachen erregenden Scherze die eigentliche Urſache des Vergnügens. Man kann alſo dem Epikur wohl einräumen, daſs alles Vergnügen animaliſche d. i. cörperliche Empfindung ſei.

4. Das geiſtige Gefühl der Achtung für moraliſche Ideen (Moralgeſetze) iſt aber kein Vergnügen, ſondern eine Selbſtſchätzung oder Schätzung der Menſchheit in uns, und das minder edle Wohlgefallen des Geſchmacks (am Schönen) iſt, ſtrenge genommen, auch kein Vergnügen (des Sinnengenuſſes), ſondern ein bloſses Gefallen, oder ein unintereſſirtes und freies Wohlgefallen, ſ. Gedankenſpiel, 7. Die lau-

nigte Manier ist mit dem Vergnügen aus den Lachen nahe verwandt, und kann zur Originalität des Geistes gezählt werden, s. Gedankenspiel, 5. ff.

5. Es giebt einen gewissen Gemeinort, d. i. ein Sprichwort, eine populäre Regel des gemeinen Verstandes, die eine gewisse Beschaffenheit des Sinnengeschmacks ausdrückt, und die in dieser Rücksicht sehr merkwürdig ist, folglich hier eine Erläuterung verdient. Auch wird diese Regel öfters für ein gültiges Gesetz des Reflexionsgeschmacks, d. i. des Geschmacks am Schönen, gebraucht, indem der Geschmacklose sich mit ihr gegen Tadel zu verwahren denkt. Diese Regel, die man beinahe so oft hört, als Jemand etwas tadelt, was ein Anderer besitzt, und dieser als etwas, das er für schön hielt, sich verschaffte, heisst:

Ein Jeder hat seinen eignen Geschmack;

d. i. wenn es auch andre Leute nicht schön finden, so gefällt es doch mir. Das heisst aber offenbar, man braucht ja nicht in seinem Urtheil über Schönheit übereinzustimmen, sondern dies Urtheil kann verschieden seyn. Dann müsste aber der Bestimmungsgrund eines solchen Urtheils bloss subjectiv seyn, d. i. in dem Urtheilenden und nicht in der zu beurtheilenden Sache liegen, oder Vergnügen und Schmerz wäre dann das, was wir durch ein solches Urtheil ausdrückten. Und das hat auch seine vollkommene Richtigkeit, denn was dem einen Vergnügen oder Schmerz verursacht, das verursacht es nicht auch dem Andern, und es ist allerdings wahr, dass ein Jeder seinen eigenen Sinnengeschmack hat; aber der Reflexionsgeschmack ist ein Vermögen, das für alle Menschen gleiche Gültigkeit hat, und es giebt keinen eigenen Reflexionsgeschmack, son-

dern was ſchön iſt (nicht bloſs angenehm), das ſoll Jedermann dafür gelten laſſen (U. 232. M. II, 734.)

6. Die Verſchiedenheit der Empfindungen des Vergnügens und Miſsvergnügens beruhet auf dem jedem Menſchen eigenen Gefühl der Luſt oder Unluſt. Denn beruhete dieſe Verſchiedenheit auf der Beſchaffenheit der Dinge, es mögen äuſsere oder innere ſeyn, die das Vergnügen oder Miſsvergnügen erregen, und nicht auf der verſchiedenen und eigenthümlichen Beſchaffenheit des Gefühls eines jeden Menſchen, durch welches er mit Luſt oder Unluſt afficirt wird: ſo müſste nothwendig jeder Menſch an dem Vergnügen finden, woran der andre Vergnügen findet, und jeder Menſch Schmerz durch das fühlen, was dem Andern Schmerz verurſacht, und der Genuſs durch die Sinne würde für alle Menſchen von gleicher Art nicht nur, ſondern auch von gleichem Grade ſeyn. Die Freuden einiger Menſchen ſind aber für andere ekelhaft. Die Leidenſchaft der Liebe zu einem gewiſſen Gegenſtande, die einen Menſchen beherrſcht, iſt öfters Jedermann ein Räthſel, und der eine empfindet oft einen lebhaften Widerwillen gegen etwas, was dem andern völlig gleichgültig iſt. Das Feld der Beobachtungen dieſer Beſonderheiten der menſchlichen Natur erſtreckt ſich ſehr weit, und verbirgt annoch einen reichen Vorrath zu Entdeckungen, die eben ſo anmuthig als lehrreich ſind. Folgende Beobachtungen ſind in dieſer Rückſicht merkwürdig (S. II. 291. f.).

7. Das Gefühl, welches einen Menſchen fähig macht, groſse Vergnügen zu genieſsen, iſt gewiſs keine Kleinigkeit. Diejenigen, deren geiſtreicher Autor ihr Koch iſt, und deren Werke von feinem Geſchmacke ſich in ihrem Keller befinden, werden bei gemeinen Zoten und einem plumpen Scherze in lebhafte Freude gerathen. Ein beque-

mer Mann, der gern beim Lefen einfchläft; ein Kaufmann, dem alle Vergnügen läppifch fcheinen, wenn es nicht das am Handelsvortheil ift; wer das andere Gefchlecht nur als eine geniefsbare Sache liebt; alle diefe geniefsen ein Vergnügen nach ihrer Art. Ganz anders aber ift es mit dem Gefühl des Erhabenen und Schönen, welches ein Wohlgefallen ift, was alle dafür anerkennen follen (S. II. 292. f.). Bei dem Melancholifchen ift der Genufs der Vergnügen ernfthafter; der Sanguinifche ift mifsvergnügt, wenn er nicht luftig ift, auch macht ihn anderer Fröhlichkeit vergnügt; den, welchen man unter der cholerifchen Gemüthsbefchaffenheit meint, vergnügt nur diejenige Art des Erhabenen, welche man das Prächtige nennen kann. Sie ift eigentlich nur der Schimmer der Erhabenkeit und eine ftark abftechende Farbe, welche den innern Gehalt der Sache oder Perfon verbirgt (S. II. 314. 317.).

Kant Anthropologie, §. 50. ff. S. 168. ff. — §. 66. S. 208 f.

Deff. Crit. der Urtheilskr. §. 3. ff. S. 8. ff. — §. 54. S. 222. ff. — §. 56. S. 232.

Deff. Beobacht. über das Gef. des Erhab. und Schönen, 1. Abfchn. S. 1. ff. — 2. Abfchn. S. 30. ff.

Verhältnifs,

f. Analogie und Relation.

Verknüpfung,

dynamifche Verbindung, *nexus*, *nexe*. Die Synthefis des Mannigfaltigen, fo fern es nothwendig zu einander gehört (C. 201. *). Eine folche Verknüpfung ift z. B. die

Synthesis des Accidens mit der Substanz, der Wirkung mit der Ursache.

2. Die Verknüpfung ist eine Verbindung des Mannigfaltigen, in so fern dasselbe als ungleichartig, und doch *a priori* verbunden, vorgestellt wird. Diese Verbindung nennt K., weil sie nicht willkührlich, sondern nothwendig ist, eine dynamische Verbindung. Dynamisch heisst nehmlich das, was auf das Daseyn der Erscheinung überhaupt geht, s. dynamisch. Die Verknüpfung betrifft aber die Verbindung des Daseyns des Mannigfaltigen z. B. dass es als Accidens einer Substanz, oder als Wirkung einer Ursache, vorhanden ist. Diese Verknüpfung kann in die physische und metaphysische eingetheilt werden; die erstere ist die Verknüpfung der Erscheinungen unter einander, die letztere, die Verknüpfung im Erkenntnissvermögen *a priori* (C. 201. *), z. B. die Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urtheilskraft.

3. Analytische Verknüpfung, logische Verknüpfung (*nexus analyticus, s. logicus, nexe analytique ou logical*) ist die Verknüpfung nach dem Gesetze der Identität (P. 199), z. B. die Verknüpfung in analytischen Urtheilen, s. Gut, 5. ff.

4. Logische Verknüpfung, s. Verknüpfung, analytische.

5. Metaphysische Verknüpfung (*nexus metaphysicus, nexe metaphysical*), s. Verknüpfung, 2. und 7.

6. Physische Verknüpfung (*nexus physicus, nexe physique*), s. Verknüpfung, 2. und Verknüpfung, reale.

7. **Reale Verknüpfung, ſynthetiſche Verknüpfung** (*nexus realis ſ. ſyntheticus, nexe reel ou ſynthetique*) iſt die Verknüpfung nach dem Geſetze der Cauſalität (P. 199. f.), z. B. die Verknüpfung des Blitzes mit dem Donner, welches zugleich ein Beiſpiel von **phyſiſcher** Verknüpfung iſt, oder die **metaphyſiſche** Verknüpfung der Gebiete des Naturbegriffs mit dem des Freiheitsbegriffs durch die Spontaneität im Spiele der Erkenntniſsvermögen, ſ. **Urtheilskraft äſthetiſche** und **Gut**, 5. ff.

8. **Synthetiſche Verknüpfung**, ſ. **Verknüpfung, reale.**

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 201.) ſ.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 199. f.

Vermeſſen.

Dieſes gute, bedeutungsvolle Wort bezeichnet die Beſchaffenheit eines Urtheils, daſs man bei ihm das Längenmaſs ſeiner Kräfte, nehmlich der des Verſtandes, zu überſchlagen vergeſſen hat. Ein Urtheil kann bisweilen ſehr demüthig klingen, und macht doch groſse Anſprüche, und iſt doch ſehr vermeſſen, d. i. der Urtheilende maſst ſich durch dieſes Urtheil an, etwas zu beurtheilen, ohne überlegt zu haben, daſs ſeine Verſtandeskräfte dazu nicht hinreichen. Von der Art ſind die meiſten Urtheile, wodurch man die göttliche Weisheit zu erheben vorgiebt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und der Erhaltung Abſichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen ſollen (U. 309 *). Wer ſich alſo anmaſst, in der **Phyſik** eine übernatürliche Ur-

ſache unter die Erkenntnißgründe zu miſchen; wer ſich erkühnt, in der Teleologie, ſo fern ſie zur Phyſik gezogen wird, ein verſtändiges Weſen über die Natur, als Werkmeiſter derſelben, zu ſetzen, als ſei dies ein Gegenſtand des Wiſſens, und nicht bloſs eine Regel, wornach gewiſſen Producten nachgeforſcht werden muſs, der urtheilt vermeſſen (U. 309. *), ſ. Urtheilskraft, reflectirende.

Vermögen,

ſ. Familie der Erkenntniſsvermögen.

Verneinung,

Negation, transſcendentale Aufhebung, *negatio*, *nihil privativum*, *negation*. Es giebt Urtheile, welche verneinende genannt werden, in welchen das Subject auſser der Sphäre des Prädicats gedacht wird (L. 160). Hat nehmlich ein Urtheil die Qualitat im Art. Function, 9, ſo heiſst daſſelbe verneinend. Dieſe Verknüpfung eines Prädicats mit einem Subject iſt die logiſche Negation im Urtheile.

2. Im verneinenden Urtheil wird das Subject und Prädicat eigentlich ſo durch die Copula iſt mit einander verbunden, daſs dieſe Copula durch einen Begriff afficirt wird, welcher der Gedanke davon iſt, daſs das Subject auſser der Sphäre des Prädicats geſetzt wird, und dieſe Affection der Copula iſt durch jenen Begriff nicht iſt eben die Negation. Der Stein iſt nicht ſchwer. S. Beſtimmung, 3. g.

3. Die tranſſcendentale Negation bedeutet dagegen das Nichtſeyn an ſich ſelbſt,

einen blofsen Mangel, oder die Aufhebung alles Dinges, f. Beftimmung, 3. g. In diefem Begriff der Negation laffen fich weiter keine Merkmahle unterfcheiden, man kann ihn daher auch nicht real definiren. Nur dann ift dies möglich, wenn man die Bedingung feiner Anwendung in der Sinnenwelt (das Schema) zu Hülfe nimmt, nehmlich eine Zeit, die leer ift (C. 300.), f. Realität, 2. Dies ift aber die Negation in der Erfcheinung oder in der Natur (*negatio phaenomenon*), d. h. es ift in derfelben fchon etwas aus der Sinnlichkeit, nehmlich die Zeit, und die Erklärung ift nicht blofs aus dem reinen Verftande gefchöpft. Hiernach ift nun Negation das, was dem Mangel der Empfindung entfpricht oder = o (gleich Nichts) ift (C. 209), oder deffen Begriff ein Nichtfeyn (in der Zeit) vorftellt (C. 182).

4. Der Begriff der Negation ift nehmlich eine Kategorie (C. 106), f. Erfahrungsurtheil, II. B. 2. Sie ift eine Beftimmung, die das Nichtfeyn von etwas an der Subftanz ausdrückt (C. 229.), und das einzige Widerftreitende der Realität (in dem blofsen Begriffe eines Dinges überhaupt, denn in den Erfcheinungen können auch Realitäten einander widerftreiten) (C. 329).

5. Die transfcendentale Verneinung ift demnach der leere Gegenftand eines Begriffs, f. Ding, 2. β.

Verneinend,

negativ, *negativum*, *negatif*. Mit diefem Namen belegt man diejenige Beftimmung des Urtheils, dafs in demfelben das Subject aufser der Sphäre des Prädicats gefetzt wird; in dem ver-

neinenden Urtheil afficirt die Negation nehmlich immer die Copula, im unendlichen Urtheil hingegen wird das Prädicat durch die Negation afficirt (L. 160 u. 162).

Vernünftig,

intelligens, *intelligent*, f. Intelligenz.

Vernunft,

λογος, *ratio*, *raiſon*.

1. I. Allgemeinſte Bedeutung. Das ganze obere Erkenntnifsvermögen (C. 863). Die allgemeine Wurzel unſrer Erkenntnifskraft, oder unſer ganzes Erkenntnifsvermögen, theilt ſich nehmlich, und wirft zwei Stämme aus: Sinnlichkeit und Vernunft. Oder, es entſpringen zwei Grundquellen unſrer Erkenntnifs aus dem Gemüth, deren die erſte es dem Gemüth möglich macht, Vorſtellungen durch Eindrücke zu empfangen, und die Sinnlichkeit heifst, die zweite das Vermögen, durch jene Vorſtellungen einen Gegenſtand vermittelſt der Begriffe zu erkennen, und das ohne Unterſchied Vernunft oder Verſtand genannt wird (C. 74. 863. M. I, 1005.). Man nennt es auch das intellectuelle Erkenntnifsvermögen, f. Seelenvermögen.

2. Vernunft oder Verſtand, als das Vermögen zu denken (durch Begriffe ſich etwas vorzuſtellen) wird das obere und die Sinnlichkeit das untere Erkenntnifsvermögen genannt. Der Grund dieſer Benennung iſt, weil die Sinnlichkeit oder das Vermögen der Anſchauungen nur das Einzelne (Individuum) in Gegen-

ständen enthält. Die Vernunft oder der Verstand hingegen oder das Vermögen der Begriffe enthält das Allgemeine (den Begriff) der Vorstellungen. Dieses Allgemeine ist nehmlich die Regel, der das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauungen untergeordnet werden muſs, um Einheit zur Erkenntniſs des Gegenstandes hervorzubringen. Vornehmer ist also zwar freilich die Vernunft oder der Verstand als die Sinnlichkeit, mit der sich die vernunftlosen Thiere nach eingepflanzten Instincten schon nothdürftig behelfen können.

Sinnlichkeit ohne Vernunft ist gleichsam ein Volk ohne Oberhaupt, so wie Vernunft ohne Sinnlichkeit, ein Oberhaupt ohne Volk, von uns gedacht, gar nichts vermag. Es ist also zwischen Vernunft und Sinnlichkeit kein Rangstreit, obgleich die eine ein Oberer und die andre als Untere betitelt wird (A. 115.).

3. Wenn unter dem Worte Vernunft oder Verstand das Vermögen der Erkenntniſs der Regeln (und so durch Begriffe) überhaupt gemeint wird, so, daſs er das ganze obere Erkenntniſsvermögen in sich faſst: so sind darunter die aus diesem Erkenntniſsvermögen selbst erzeugten Regeln desselben zu verstehen. Und so kann man die Vernunft auch durch das Vermögen, nach der Autonomie, d. i. frei (Principien des Denkens überhaupt gemäſs) zu urtheilen (F. 25.), erklären. Von den Regeln, nach welchen die Natur den Menschen in seinem Verfahren leitet, wie es bei den durch Naturinstinct getriebenen Thieren geschieht, kann hier die Rede nicht seyn. Was der Mensch bloſs lernt und so dem Gedächtniſs anvertrauet, das verrichtet er nur mechanisch, nach Gesetzen der reproductiven Einbildungskraft und ohne Vernunft.

Ein Bedienter, der blofs ein Compliment nach einer beſtimmten Formel abzuſtatten hat, braucht keine Vernunft. Das heiſst, ein ſo gebrauchter Bedienter hat nicht nöthig, ſelbſt zu denken. Aber, hat er in Abweſenheit ſeines Herrn deſſen häusliche Angelegenheiten zu beſorgen, dann muſs er ſelbſt denken und braucht Vernunft, weil dabei mancherlei nicht buchſtäblich vorzuſchreibende Verhaltungsregeln nöthig werden dürften (A. 117). Subalterne müſſen nicht vernünfteln *) (raiſonniren), weil ihnen der Grund der Regel (das Princip), wornach gehandelt werden ſoll, oft verhehlt werden muſs. Der Befehlshaber (General) aber muſs Vernunft haben, ihm dürfen die Gründe des Verhaltens nicht unbekannt bleiben, weil ihm nicht für jeden vorkommenden Fall Inſtruction gegeben werden kann. Daſs der ſogenannte Laie (*Laicus*) in Sachen der Religion, da dieſe als Moral gewürdigt werden muſs, ſich ſeiner eigenen Vernunft nicht bedienen müſſe, iſt ungerecht zu verlangen. Man will nehmlich in der römiſchen Kirche, daſs der Laie dem beſtallten Geiſtlichen (*Clericus*), mithin fremder Vernunft, folgen müſſe. Allein im Mora-

*) Vernünfteln hat eigentlich eine gute und eine ſchlimme Bedeutung. Es heiſst ſowohl die Vernunft mit als ohne geſunde Vernunft, aber doch immer in bloſsen Verſuchen gebrauchen. Vom erſtern iſt oben ein Beiſpiel gegeben, ob es wohl in dieſem Fall nicht erlaubt iſt zu vernünfteln. Vernünfteln ohne geſunde Vernunft aber heiſst die Vernunft ſo gebrauchen, daſs man dabei, theils aus Unvermögen, theils aus Verfehlung des Geſichtspuncts den Endzweck vorbeigeht (A. 121.). Das Vernünfteln mit geſunder Vernunft iſt aber vom feſten und untrüglichen Gebrauch der Vernunft noch unterſchieden. Das Vernünfteln iſt nehmlich immer ein Spiel mit bloſsen Verſuchen im Gebrauch der Vernunft, ohne ein Geſetz derſelben. Wenn die Frage iſt, ob ich Geſpenſter glauben ſoll? ſo kann ich über die Möglichkeit derſelben auf allerlei Art vernünfteln. Die Vernunft aber verbietet abergläubiſch zu ſeyn, d. i. die Möglichkeit eines Phaenomens ohne ein Princip der Erklärung deſſelben nach Erfahrungsgeſetzen anzunehmen (A. 166.). Hiernach iſt nun das Wort: herausvernünfteln, im Art. Auslegung, I, ganz richtig gebraucht.

lischen muſs ein Jeder ſein Thun und Laſſen ſelbſt verantworten, und der Geiſtliche wird die Rechenſchaft darüber nicht auf ſeine eigene Gefahr übernehmen, und kann es auch nicht. In dieſem Falle aber ſind die Menſchen geneigt, in die Verzichtleiſtung auf eigenen Vernunftgebrauch mehr Sicherheit für ihre Perſon zu ſetzen. Dies thun ſie aber nicht ſowohl aus dem Gefühl ihres Unvermögens in Einſichten, denn das Weſentliche aller Religion iſt doch Moral, die jedem Menſchen bald von ſelbſt einleuchtet; ſondern aus Argliſt. Sie meinen nehmlich, theils dann die Schuld alles möglichen Vergehens in Anſehung der Erkenntniſs auf Andere ſchieben zu können, theils und vornehmlich jenem Weſentlichen (der Herzensänderung) durch Eifer in dem ihnen gebotenen Cultus mit guter Art auszuweichen (A. 121. f.).

4. Das Zeitalter der Gelangung des Menſchen zum vollſtändigen Gebrauch der Vernunft kann in Anſehung ſeiner Geſchicklichkeit (Kunſtvermögens zu beliebiger Abſicht) etwa im zwanzigſten, das in Anſehung der Klugheit (andere Menſchen zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen) im vierzigſten, endlich das der Weisheit etwa im ſechzigſten anberaumt werden (A. 122.). Das Unvermögen (oder auch die Illegalität), ſich ſeiner Vernunft, ohne Leitung eines Andern, zu bedienen, iſt die Unmündigkeit. Kinder ſind natürlicherweiſe unmündig, und ihre Eltern ſind ihre natürlichen Vormünder, d. i. diejenigen, die ihre Vernunft leiten ſollen. Das Weib in jedem Alter wird für bürgerlich (legal) unmündig erklärt; der Ehemann iſt ihr natürlicher Curator, d. i. derjenige, der ihre Vernunft leiten ſoll. Wenn ſie aber mit ihm in getheilten Gütern lebt, iſt es ein Anderer, der ihre Vernunft leitet (ihr Curator iſt). Nach der Natur ihres Geſchlechts

hat freilich das Weib Mundwerks genug, sich und ihren Mann, wenn es aufs Sprechen ankommt, auch vor Gericht (was das Mein und Dein betrifft) zu vertheidigen. Dem Buchstaben nach könnte sie also gar für übermündig erklärt werden, d. i. für eine Person, welche mehr Vernunft hat, als nöthig ist, ihre eigene Vernunft zu leiten. Allein die Frauen können doch demungeachtet eben so wenig ihre Rechte persönlich vertheidigen, als es ihrem Geschlecht zusteht, in den Krieg zu ziehen. Sie können nicht staatsbürgerliche Geschäfte für sich selbst treiben, sondern nur vermittelst eines Stellvertreters, und diese gesetzliche Unmündigkeit in Ansehung öffentlicher Verhandlungen macht sie in Beziehung auf häusliche Wohlfahrt nur desto vermögender. Denn hier tritt das Recht des Schwächern ein, welches zu achten und zu vertheidigen; sich das männliche Geschlecht durch seine Natur schon berufen fühlt (A. 135.). Die Grillenkrankheit oder Hypochondrie ist ebenfalls ein Zustand, in welchem die Vernunft nicht hinreichende Gewalt über das Subject hat; denn derjenige, der sich in diesem Zustande befindet, kann den Gang seiner Gedanken nicht richten, aufhalten oder antreiben (A. 124). Wenn gewisse Chimären gleichsam das eine oder andere Organ des Gehirns verletzt haben, so entstehen sinnliche Empfindungen gleich als von Eindrücken durch wirkliche Gegenstände, und es wird dann ein solches Hirngespenst selbst im Wachen bei guter gesunder Vernunft für wirkliche Erfahrung gehalten werden. Denn es wäre umsonst, einer Empfindung, oder einer ihr an Stärke gleichkommenden Vorstellung, Vernunftgründe entgegen zu setzen. Die Sinne geben nehmlich von wirklichen Dingen weit gröfsre Ueberzeugung als ein Vernunftschlufs; zum wenigsten kann derjenige, den diese Chimäre bezaubert, niemals durch Vernünfteln dahin gebracht werden, an der

Wirklichkeit ſeiner vermeinten Empfindung zu zweifeln. So findet man, daſs Perſonen, die in andern Fällen genug reife Vernunft zeigen, gleichwohl feſt darauf beharren, mit aller Achtſamkeit wer weiſs was für Geſpenſtergeſtalten und Fratzengeſichter geſehen zu haben, und daſs ſie wohl gar fein genug ſind, ihre eingebildete Erfahrung mit manchem ſubtilen Vernunfturtheil in Zuſammenhang zu bringen. Es grenzt dieſer Zuſtand ſchon an Verrückung; denn ein Verrückter iſt ein Träumer im Wachen (S. 43. f.). Die Krankheit einer geſtörten Vernunft heiſst Aberwitz. Er iſt eine Art der Verrückung. Es iſt in dieſer Art der Gemüthsſtörung nicht bloſs Unordnung und Abweichung von der Regel des Gebrauchs der Vernunft, ſondern auch poſitive Unvernunft, d. i. eine andere Regel, nach der das Subject handelt; daher eben das Wort Verrückung. Es zeigt zwar Vernunft genug, den Urſachen der Erſcheinungen bei der Verrückung durch Experimente an ſich ſelbſt nachzuforſchen, aber dieſe können leicht Verrückung zur Folge haben (A. 146. ff.). Die Unvernunft (die etwas Poſitives, nicht bloſser Vernunftmangel iſt) iſt, eben ſowohl wie die Vernunft, eine bloſse Form, der die Gegenſtände können angepaſst werden, und beide ſind alſo aufs Allgemeine geſtellt. Was nun aber beim Ausbruche der verrückten Anlage (der gemeiniglich plötzlich geſchieht) dem Gemüthe zuerſt in den Wurf kommt (die zufällig aufſtoſsende Materie, worüber nachher gefaſelt wird), darüber ſchwärmt nun der Verrückte fortan vorzüglich, weil es durch die Neuigkeit des Eindrucks ſtärker in ihm haftet, als das übrige Nachfolgende (A. 150.). Hieraus entſpringt öfters ein ſehr ſchimmernder Anſchein von Wahnwitz, welcher mit einem groſsen Genie zuſammen beſtehen kann, in ſo fern die langſame Vernunft den empörten Witz nicht mehr zu begleiten vermag (S. 50.). Denen

Verrückten, welche aus falschen Vorstellungen richtig schliessen, d. i. den Phantasten, kann man sehr wohl Vernunfturtheile entgegen setzen, wenn gleich nicht ihr Uebel zu heben, dennoch wenigstens es zu mildern. Mit den Wahnsinnigen oder Wahnwitzigen aber, die aus richtigen Vorstellungen auf eine verkehrte Art schliessen, zu vernünfteln, ist thöricht. Denn sie würden nicht wahnsinnig seyn, wenn sie Vernunftgründe fassen könnten; ja es ist auch für sie schädlich, weil es ihnen Stoff zu neuen Ungereimtheiten giebt (S. 52.)

5. Aber sich selbst unmündig zu machen, ist sehr bequem. Auch kann es natürlicher Weise nicht an Häuptern zur Leitung der Vernunft solcher sich selbst herabwürdigenden Menschen fehlen. Solche Vernunftleiter benutzen die Lenksamkeit des grossen Haufens (der mit Recht so heisst, weil er von selbst sich schwerlich vereinigt), und wissen die Gefahr, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen, als tödtlich vorzustellen. Staatsoberhäupter nennen sich Landesväter, weil sie es besser als ihre Unterthanen verstehen, wie diese glücklich zu machen sind, das Volk aber ist, seines eigenen Besstens wegen, zu einer beständigen Unmündigkeit verurtheilt. Wenn Adam Smith aber sagt: die Staatsoberhäupter wären selbst ohne Ausnahme unter allen die grössten Verschwender, so wissen sie doch durch die in manchen Ländern ergangenen Aufwandsgesetze die Unterthanen von der Verschwendung kräftig zurückzuhalten (nach der Regel: thut nach meinem Willen, insofern er für Andere, aber nicht für mich, ein Gesetz ist) (A. 135. f.).

6. Der Clerus, d. i. die römische bestallte Geistlichkeit, hält den Laien strenge und beständig in seiner Unmündigkeit. Das Volk hat

keine Stimme und kein Urtheil in Ansehung des Weges, den es zum Himmelreich zu nehmen hat, es folgt der Wegweisung des Clerus (oft sehr blinder Leiter). Es bedarf (denkt man) nicht eigener Augen des Menschen, um dahin zu gelangen. Man wird den Menschen schon leiten. In mancher nichtrömischen Kirche werden dem nicht geistlichen Mitgliede derselben zwar heilige Schriften in die Hände gegeben, damit es mit eigenen Augen sehe, aber doch nur nach der Erklärung derselben durch seine Leiter (A. 136.).

7. Eben so bildet sich ein Gelehrter nach fremder Vernunft, wenn er nur in dem Grade und so viel erkennt, als ihm anderswoher (nicht durch eigene Vernunft) gegeben worden. Das Erkenntniss entsprang bei ihm nicht aus Vernunft, er bildete nur nach, aber erzeugte nicht. Sein Erkenntniss kann zwar objectiv (dem Ursprunge der Erkenntniss an sich nach) Vernunfterkenntniss seyn, subjectiv (dem Ursprunge der Erkenntniss bei ihm nach) aber ist es doch bloss historisch. Objective Vernunfterkenntnisse dürfen nur dann allein auch subjectiv diesen Namen führen, wenn sie aus allgemeinen Quellen der Vernunft, d. i. aus Principien geschöpft worden sind (C. 864.), s. Lernen. Gelehrte lassen sich in Ansehung der häuslichen Anordnungen gemeiniglich gern von ihren Frauen in der Unmündigkeit erhalten, und ihre Vernunft von denselben leiten. Ein unter seinen Büchern begrabener Gelehrter antwortete auf das Geschrei eines Bedienten, es sei in einem der Zimmer Feuer: dergleichen Dinge gehören für meine Frau. — Endlich kann auch von Staats wegen die schon erworbene Mündigkeit eines Verschwenders einen Rückfall in die bürgerliche Unmündigkeit nach sich ziehen, wenn er beim gesetzlichen Eintritt in die Majorennität eine Schwäche der Vernunft in Absicht

auf die Verwaltung seines Vermögens zeigt, die ihn als Kind oder Blödsinnigen darstellt (A. 136. f.).

8. II. Die Vernunft oder der Verstand, denn beide Wörter bedeuten hier vorjetzt noch einerlei, kann nun als ein blofs logisches oder als ein transscendentales Vermögen betrachtet werden; oder vielmehr es giebt einen zwiefachen Gebrauch der Vernunft, einen logischen oder allgemeinen Vernunftgebrauch und einen besondern Gebrauch der Vernunft, den man den transscendentalen nennen kann. Der logische oder allgemeine Vernunftgebrauch ist der Gebrauch der Vernunft unangesehen der Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche er gerichtet seyn mag; die Regeln desselben sind die Regeln des schlechthin nothwendigen Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch der Vernunft statt findet, sie sind der Inhalt der gemeinen Logik, die davon auch Vernunftlehre heifst. Es können aber auch für den Gebrauch der Vernunft zur Erkenntnifs mancher Gegenstände besondere Regeln nöthig seyn, als Regeln eines besondern Vernunftgebrauchs, von welchen dann auch ein besonderes Organon (Logik für diesen besonderen Vernunftgebrauch) handeln würde. Nach dem Gange der menschlichen Vernunft gelangt sie allererst zur Erkenntnifs dieser Regeln eines besondern Vernunftgebrauchs, wenn die Wissenschaft, die aus der Anwendung derselben entspringt, schon lange fertig ist (C. 76.), s. Logik.

9. Die Vernunft in dem besondern Gebrauch derselben, da sie blofs zu einer solchen Erkenntnifs angewandt wird, die aus dem Erkenntnifsvermögen selbst, oder *a priori* entspringt, oder das Vermögen der Erkenntnifs aus Principien *a priori* (U. III 339), heifst Vernunft an sich oder reine Vernunft *a priori* (C. 363.). Sind diese Erkenntnisse durch Construction der Begriffe

möglich, so ist der Gebrauch der reinen Vernunft intuitiv oder mathematisch; sind sie aber bloſs nach Begriffen möglich, und betrifft die Erkenntniſs folglich nicht sowohl Gegenstände, als die Möglichkeit einer allgemeinen und nothwendigen Beschaffenheit (Gesetzlichkeit) der Gegenstände, und die Möglichkeit einer solchen Erkenntniſs *a priori* von Gegenständen, so ist der Gebrauch der reinen Vernunft discursiv und transscendental oder philosophisch, s. Construiren, 4. ff. Was ist aber die Ursache der Nothwendigkeit eines solchen zwiefachen Vernunftgebrauchs, und an welchen Bedingungen erkennt man, welcher von beiden statt finde (M. I, 867. C. 747.)? Alle unsere Erkenntniſs bezieht sich auf mögliche Anschauung, denn durch diese wird der Gegenstand gegeben. Nun enthält ein Begriff *a priori* entweder schon eine reine Anschauung in sich, und dann kann er construirt werden und der Vernunftgebrauch ist mathematisch; oder er enthält nichts als die Synthesis möglicher Anschauungen, die *a priori* nicht gegeben sind, und dann kann man durch ihn synthetisch und *a priori* nach Begriffen urtheilen und der Vernunftgebrauch ist philosophisch (M. I, 866, b. C. 747. f.). Nun ist von aller Anschauung keine *a priori* gegeben, als die bloſse Form der Erscheinungen, Raum und Zeit, und also läſst sich ein Begriff von diesen als *Quantis* construiren. Die Materie der Erscheinungen aber kann nur *a posteriori* vorgestellt werden. Bloſs der Begriff des Dinges überhaupt stellt *a priori* den empirischen Gehalt der Erscheinungen vor, aber die synthetische Erkenntniſs von demselben *a priori* ist auch bloſs die Regel der Synthesis alles Empirischen (M. I. 867. b. C. 748.). Von dem transscendentalen Gebrauch der Möglichkeit und den Grenzen der reinen Vernunft in obiger Bedeutung handelt Kants Critik der reinen Vernunft (C. 24.). Daſs es überall gar keine Er-

kenntnifs *a priori* gebe, haben zwar Manche behauptet, aber nie beweifsen können, und diefes zu beweifen ift auch ganz unmöglich. Denn diefes Beweifen würde eben fo viel feyn, als aus der Vernunft beweifen, dafs es keine Vernunft gebe. Ob es nehmlich Vernunfterkenntnifs giebt oder nicht, kann man doch wohl nicht aus der Erfahrung wiffen, weil der Gegenftand (Vernunfterkenntnifs als folche) gar nicht in die Sinne fällt, folglich müfste man ihr Nichtfeyn *a priori* (unabhängig von der Erfahrung, d. i. aus blofser Vernunft) beweifen, das wäre alfo ein Beweis aus der Vernunft dafür oder eine Vernunfterkenntnifs davon, dafs es keine Vernunfterkenntnifs gebe. Wir fagen nehmlich nur, dafs wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir es auch hätten wiffen können, ohne dafs es uns erft in der Erfahrung vorgekommen wäre. Mithin ift Vernunfterkenntnifs und Erkenntnifs *a priori* einerlei (P. 23.).

10. Vernunfterkenntnifs kann aber auf zweierlei Art auf ihren Gegenftand bezogen werden, entweder diefen und feinen Begriff (der anderswoher gegeben feyn mufs) blofs zu beftimmen, oder ihn auch (z. B. eine Handlung) wirklich zu machen. Das Vermögen der Vernunft, Begriffe zu beftimmen oder der theoretifchen Erkenntnifs, nennt Kant die theoretifche, und infofern fie blofs auf folche theoretifche Erkenntnifs geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann, auch die fpeculative Vernunft. Das Vermögen der Vernunft aber, Begriffe (z. B. den der Pflicht) wirklich zu machen, oder der praktifchen Erkenntnifs (welche Erkenntnifs eigentlich ein Beziehen, nicht fowohl des Begriffes auf den Gegenftand felbft, als der Caufalität der Vernunft auf das Dafeyn des Gegenftandes durch den Begriff ift) nennt Kant die praktifche Vernunft (C. IX.). Er meint damit

gar nicht, wie man ihm ſo gern Schuld giebt, daſs es eine doppelte*) Vernunft gebe; ſondern nur daſs eine und dieſelbe Vernunft das Vermögen ſei, eine Erkenntniſs auf zweierlei ſpecifiſch verſchiedene (eigenthümliche) Art auf einen Gegenſtand zu beziehen, nehmlich entweder um ihm Beſtimmungen beizulegen, anzugeben, was er iſt; oder das Daſeyn deſſelben zu bewirken, die Naturursachen des Subjects der Vernunft zur Hervorbringung des Gegenſtandes aufzubieten. Es giebt alſo nicht eine zwiefache Vernunft, ſondern einen zwiefachen Gebrauch der Vernunft: den theoretiſchen Gebrauch der Vernunft, durch den ich *a priori* (als nothwendig und allgemein) erkenne, daſs etwas ſei (den Gegenſtand, der da iſt, ſelbſt); und den praktiſchen Gebrauch der Vernunft, durch den ich *a priori* **) (als allgemein und nothwendig) erkenne, daſs etwas da ſeyn (geſchehen) ſoll (C. 661.). Der theoretiſche Gebrauch der Vernunft beſchäftigt ſich demnach mit Gegenſtänden des bloſsen Erkenntniſsvermögens, oder des Vermögens, zu beſtimmen, was ein Gegenſtand ſei; der praktiſche Gebrauch der Vernunft beſchäftigt ſich hingegen mit Beſtimmungs-

*) Garve (1. B. der Ueberſetz. d. Ethik des Ariſtot. S. 351.) ſagt: ich höre in der Kantiſchen Philoſophie zum erſten Mahle von einer doppelten Vernunft, einer theoretiſchen und einer praktiſchen reden: und ich erfahre weder das Weſen, noch den Grund dieſes Unterſchiedes; ſo wenig ich ihn bei mir ſelbſt, durch das Selbſtbewuſstſeyn und die Beobachtung meines Innern, entdecken kann.

**) Garve ſagt (a. a. O. S. 351. *)): „Es iſt ſeltſam, daſs die praktiſche Vernunft die Erfahrung als Quelle oder Urſtoff der ſittlichen Begriffe, und als Grundlage, woraus ſich die Principien entwickeln, ſo ſehr verſchmäht: und daſs wir doch nur aus der Erfahrung wiſſen, daſs wir eine Vernunft haben, und daſs dieſe Vernunft Schlüſſe macht; — es müſste dann eine noch höhere Vernunft geben, welche uns davon belehrte.“ Die Erfahrung giebt uns freilich die Veranlaſſung, zu dem Bewuſstſeyn zu gelangen, daſs wir eine Vernunft haben; aber die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die mit ihren Erkenntniſſen verbunden iſt, lehrt uns, daſs ſie ein Vermögen *a priori* iſt.

gründen des Willens, oder des Vermögens, den Vorſtellungen entſprechende Gegenſtände entweder hervorzubringen, oder doch ſich ſelbſt zu Bewirkung derſelben (das phyſiſche Vermögen der Natururſachen mag nun hinreichend ſeyn, oder nicht), d. i. ſeine Cauſalität zu beſtimmen (P. 29. f.). Kant ſagt ausdrücklich, die praktiſche Vernunft hat in ſo fern mit der ſpeculativen einerlei Erkenntniſsvermögen zum Grunde, als beide reine Vernunft ſind (P. 159.). Er nennt auch das theoretiſche und praktiſche Vernunftvermögen das ganze reine Vernunftvermögen (P. 162.) *). Man hätte ihm auf die Art eben ſowohl Schuld geben können, er nehme vier Vernunften an: eine reine, eine empiriſche (die Vernunft angewandt zur Erfahrungserkenntniſs als ſolcher, oder des Empiriſchen in derſelben), eine ſpeculative und eine praktiſche. Ja man könnte auch wohl gar noch eine gemeine Vernunft (die Vernunft, in ſo fern ſie im gemeinen Leben gebraucht und auf Dinge des gemeinen Lebens angewandt wird) hinzuſetzen (P. 91.), ſ. übrigens Critik der reinen Vernunft, 8. (M. II. 384. U. III.).

11. III. Es werden aber die Wörter Vernunft und Verſtand, die wir bisher ohne Unterſchied,

*) Garve (a. a. O.) ſagt: „Ich ſehe, daſs jede dieſer beiden Arten der Vernunft ſo eigenthümliche Functionen — und daſs beide ſo wenig Gemeinſchaftliches haben, daſs ich nicht begreife, warum beide Vernunft heiſsen. Was iſt die Vernunft nach der Kantiſchen Definition? — Das Vermögen Schlüſſe zu machen. Schon auf die theoretiſche Vernunft, ſo wie ſie bei Kant erſcheint und handelt, ſcheint mir dieſe Definition nicht recht zu paſſen. Worin würde, wenn ſie nichts, als das Vermögen zu ſchlieſsen wäre, der groſse Abſtand, den Kant zwiſchen ihr und dem Verſtande annimmt, und den er dem Unterſchiede zwiſchen Verſtand und Sinnlichkeit gleich macht, beſtehen? u. ſ. w." Garve überſah offenbar die mancherlei Bedeutungen des Worts Vernunft, nach dem verſchiedenen Gebrauch des Vermögens, das es bezeichnet, nehmlich des obern Erkenntniſsvermögens.

dem Sprachgebrauch ganz gemäſs, für einerlei Vermögen gebraucht haben, auch in einer beſondern Bedeutung genommen, und dann müſſen ſie ſorgfältig von einander unterſchieden werden. Beide werden nehmlich als Glieder der Eintheilung mit einem dritten der Vernunft oder dem Verſtande (wie wir dieſe Wörter bisher, als gleichbedeutend, genommen haben, nehmlich) in allgemeiner Bedeutung untergeordnet, und da beſteht das obere Erkenntniſsvermögen (materialiter, d. i. nicht, für ſich allein, ſondern in Beziehung auf Erkenntniſs der Gegenſtände betrachtet) aus dreierlei Vermögen (Facultäten):

a) Verſtand, in engerer Bedeutung, ſ. Verſtand;

b) Urtheilskraft, ſ. Urtheilskraft; und

c) Vernunft, in engerer Bedeutung (A. 115.).

Der ganze Gebrauch des Erkenntniſsvermögens bedarf zu ſeiner eigenen Beförderung, ſelbſt im theoretiſchen Erkenntniſſe, doch der Vernunft in weiterer Bedeutung. Denn dieſe Vernunft giebt die Regel, nach welcher das Erkenntniſsvermögen allein befördert werden kann, daher macht die Vernunft, nach den drei Vermögen derſelben, drei Anſprüche, die man in folgende drei Fragen zuſammenfaſſen kann:

a) Was will ich? fragt der Verſtand;

b) Worauf kommts an? fragt die Urtheilskraft;

c) Was kommt heraus? fragt die Vernunft in engerer Bedeutung (A. 164. f.).

Der Verstand ist positiv und vertreibt die Finsterniss der Unwissenheit; die Urtheilskraft ist mehr negativ und verhütet die Irrthümer aus dem dämmernden Lichte der Gegenstände; die Vernunft ist ganz negativ und verstopft die Quelle der Irrthümer (die Vorurtheile) und sichert hiermit den Verstand durch die Allgemeinheit der Principien. Büchergelehrsamkeit vermehrt zwar die Kenntnisse vermittelst des Verstandes, aber erweitert, ohne Vernunft, nicht den Begriff und die Einsicht. Das ganze Vernunftvermögen, in der weitesten Bedeutung des Worts, geht also auf Zwecke, und man kann daher sagen, die Vernunft ist ein mit der Freiheit verbundenes Vermögen, durch welches allein Zwecke überhaupt erreicht werden können (A. 233.).

12. Die Vernunft in engerer Bedeutung ist das Vermögen, von dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten und dieses letztere also nach Principien und als nothwendig vorzustellen (C. 674. A. 120.), und ebenfalls wieder in Ansehung ihres logischen oder formalen und ihres transscendentalen oder realen, in Ansehung ihres speculativen und ihres praktischen Gebrauchs verschieden zu erklären. Alle unsere Erkenntniss hebt von den Sinnen an, und geht von da zum Verstande. Sie endigt aber bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten, und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Die Vernunft, ihrem bloss formalen oder logischen Gebrauch, d. i. als Vermögen einer gewissen logischen Form der Erkenntniss, nach betrachtet, wobei von allem Inhalt der Erkenntniss abstrahirt wird, ist schon vorlängst von den Logikern (*Knutzen Elem. Logic.* §. 293.) durch das

Vermögen mittelbar zu ſchlieſsen *) (*facultas ratiocinandi*), zum Unterſchiede von dem Vermögen unmittelbar zu ſchlieſsen, (*facultas conſequentiarum immediatarum*), welches der Verſtand iſt, erklärt worden. Aber die Vernunft ihrem realen oder transſcendentalen Gebrauch nach erzeugt ſelbſt Begriffe und Grundſätze, die ſie weder von den Sinnen, noch vom Verſtande entlehnt, und wird durch jene Erklärung noch gar nicht eingeſehen. Da nun hier eine Eintheilung des Vernunftvermögens in ein logiſches und transſcendentales vorkömmt, ſo muſs ein höherer Begriff von dieſer Erkenntniſsquelle geſucht werden, welcher jene beiden Begriffe unter ſich befaſst. Der logiſche Begriff der Vernunft iſt indeſſen der Schlüſſel zu dem transſcendentalen, und ſo wie die Tafel der Functionen in Urtheilen die Kategorien an die Hand giebt, ſo giebt die Tafel der Functionen in Schlüſſen die Vernunftbegriffe (C. 355. f. M. I. 396.).

13. Die Vernunft unterſcheidet ſich nun dadurch vom Verſtande, daſs der letztere das Vermögen der Regeln, ſie aber das Vermögen der Principien iſt (C. 171. 356. M. I. 397.). Der Ausdruck Regel aber iſt im Art. Regel, und der Ausdruck Princip, welcher ſo zweideutig iſt, im Art. Princip und Anfang erklärt. Ein jeder allgemeiner Satz, er mag auch ſogar aus der Erfahrung (durch Induction) hergenommen ſeyn, kann zum Oberſatz (*Major*) in

*) Das Schlieſsen ſelbſt kann man durch mittelbar urtheilen erklären; man ſubſumirt nehmlich ein mögliches Urtheil vermittelſt ſeiner Bedingung unter die Bedingung eines gegebenen Urtheils. Iſt nun die Bedingung des möglichen Utheils mit der Bedingung des gegebenen einerlei, ſo iſt der Schluſs unmittelbar und beide Urtheile haben einerlei Materie und nur verſchiedene Form.

einem Vernunftschlusse dienen; ein jeder solcher Obersatz *) ist also zwar kein Princip, aber er hat doch als solcher die Form eines Princips, und jeder Vernunftschluss ist eine Form der Ableitung einer Erkenntniss aus einem Princip. Der Verstand giebt nun solche allgemeine Sätze *a priori*, die zu Obersätzen in Vernunftschlüssen dienen können; die Vernunft aber braucht sie, in ihrem logischen Gebrauch, als Principien, um das Besondere in dem Untersatz im Allgemeinen des Obersatzes mittelbar durch den Mittelbegriff, der in beiden Vordersätzen ist, in der Conclusion oder dem Schlusssatz, und so durch lauter Begriffe, zu erkennen.

14. Allein der Verstand kann gar keine synthetischen Erkenntnisse aus Begriffen verschaffen, und diese sind es doch, welche eigentlich den Namen der Principien schlechthin verdienen. Bloss allgemeine Sätze überhaupt, die der Verstand der Vernunft zu Obersätzen in ihren Schlüssen darbietet, können nur comparative Principien heissen (C. 357. M. I, 401.), s. Anfang. Der Verstand ist ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln, d. i. er bringt in die sinnlichen Eindrücke selbst sowohl, als auch in die sinnlichen Gegenstände (die durch seine Verbindungen der sinnlichen Eindrücke entstehen) untereinander, durch Begriffe Einheit. Die Vernunft hingegen ist das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Princi-

*) Wenn Garve (a. a. O. S. 352.) sagt: „der Verstand macht auch Schlüsse: denn er zieht, nach Kants eigener Theorie, unmittelbare Folgerungen;“ so hat er wieder den grossen Unterschied zwischen Vernunft- und Verstandesschlüssen übersehen. S. die vorhergehende Anmerkung. Verstandesschlüsse sind eigentlich nichts anders als Urtheile in verschiedener Form.

pien, d. i. ſie bringt in die Verſtandesregeln durch Principien Einheit. Sie geht alſo niemals zunächſt oder geradezu auf Erfahrung, wie der Verſtand, oder auf irgend einen Gegenſtand. Der Verſtand geht auf die Sinnlichkeit, nehmlich, das durch ſeine Begriffe in diſtributive Einheit zu verbinden, was die Sinnlichkeit liefert; die Vernunft geht lediglich auf den Verſtand und deſſelben zweckmäſsige Anſtellung, als ihren Gegenſtand, und vermittelſt deſſelben auf ihren eigenen empiriſchen Gebrauch. Sie ſchafft alſo keine Begriffe von Gegenſtänden, ſondern ordnet nur die Verſtandesbegriffe von ihnen, und verbindet durch ihre Principien das, was der Verſtand, der durch ſeine Begriffe das durch die Sinne gegebene Mannigfaltige im Object verbindet, liefert, oder giebt den mannigfaltigen Erkenntniſſen, die der Verſtand liefert, diejenige collective Einheit *a priori*, welche ſie in ihrer gröſstmöglichen Ausbreitung haben können, durch Vernunftbegriffe oder Ideen, welche Vernunfteinheit heiſsen kann (M. I. 403. 788.). Das iſt der allgemeine Begriff von dem Vernunftvermögen, in engerer Bedeutung, ſowohl ſeinem logiſchen als transſcendentalen Gebrauch nach (C. 359. 671.).

15. Den logiſchen Gebrauch der Vernunft findet man nun erläutert und durch Beiſpiele begreiflich gemacht im Art. Schluſs, 1 und 4. ff. Die Concluſion oder der Schluſsſatz wird mehrentheils als ein Urtheil aufgegeben, zu dem man den Beweis *a priori* ſuchen ſoll. Zu einem ſolchen Beweis gehören nun die beiden Vorderſätze, aus denen es herflieſst. Durch dieſe beiden Vorderſätze wird aber ein ganz andrer Gegenſtand gedacht, als in dem Schluſsſatz. Wir ſuchen daher im Verſtande die Aſſertion oder Wirklichkeit des Schluſsſatzes auf, d. i. wir ſe-

hen nach, ob ſie ſich nicht im Verſtande unter gewiſſen Bedingungen nach einer allgemeinen Regel vorfinde. Man nehme z. B. den Vernunftſchluſs im Art: Schluſs, 4. γ. Es ſei die Frage aufgeworfen: ob Gelehrte ſterblich ſind. So iſt das Urtheil eigentlich hier noch problematiſch. Um es nun aſſertoriſch zu machen, oder ſagen zu können: Gelehrte ſind, oder ſind nicht, ſterblich, muſs ein ſolches Urtheil als der Schluſsſatz *) eines Vernunftſchluſſes betrachtet werden. Nun wird aber in dem Oberſatz: alle Menſchen ſind ſterblich; und in dem Unterſatz: Gelehrte ſind Menſchen, ein ganz andrer Gegenſtand gedacht, als in dem Schluſsſatz: Gelehrte ſind ſterblich. Im Oberſatz werden die Menſchen als unter die Sphäre des Begriffs ſterblich, im Unterſatz, die Gelehrten als unter die Sphäre des Begriffs Menſchen, und im Schluſsſatz, die Gelehrten als unter die Sphäre des Begriffs ſterblich gehörig, gedacht. Nun finde ich, wenn ich im Verſtande nachſehe, ob ſich nicht etwas vorfinde, was es möglich mache, jenes aufgegebene problematiſche Urtheil in ein aſſertoriſches zu verwandeln, daſs wirklich eine ſolche Bedingung da ſei, die dieſes möglich mache, nehmlich: daſs die Gelehrten unter die Sphäre des Begriffs Menſchen, dieſe aber unter die Sphäre des Begriffs ſterblich gehören. Der Vernunftſchluſs prämittirt oder ſetzt eine allgemeine Regel **) im Oberſatz

*) Der Schluſsſatz iſt nehmlich das wirkliche Urtheil, welches die Aſſertion der Regel im Oberſatz, z. B. daſs alle Menſchen ſterblich ſind, in dem ſubſumirten Falle, daſs Gelehrte Menſchen ſind, ausſagt. Er ſagt alſo eigentlich aus, daſs das, was unter der Bedingung (Menſch) der Regel im Oberſatze allgemein galt, auch in dem vorkommenden Falle (der nach dem Unterſatz dieſe Bedingung bei ſich führt) gültig ſei.

**) Die Regel nehmlich ſagt etwas allgemein unter einer gewiſſen Bedingung aus: alle ſind ſterblich, die nur Menſchen ſind.

voraus. nehmlich die des Sterblichſeyns der Menſchen. Nun läſst ſich das Object des Schluſs-ſatzes: Gelehrte, wirklich unter die Bedingung der Regel, daſs ſie Menſchen ſind, im Unterſatz ſubſumiren; denn Gelehrte ſtehen unter der Bedingung, daſs ſie Menſchen ſind, *) alſo ſtehen ſie auch unter der Regel des Sterblichſeyns der Menſchen ſelbſt. Dieſe Regel des Sterblichſeyns der Menſchen, die auch für andere Gegenſtände der Erkenntniſs, z. B. Handwerker, gilt, iſt es nun, aus welcher vermittelſt der Bedingung, daſs Gelehrte Menſchen ſind, das Sterblichſeyn der Gelehrten gefolgert wird. Man erkennt hier alſo die Concluſion *a priori* nicht im Einzelnen (in der Anſchauung), wie der Verſtand ſeinen Begriff realiſirt, ſondern als enthalten im Allgemeinen (dem Princip) und als nothwendig unter einer gewiſſen Bedingung (daſs Gelehrte Menſchen ſind). Und dies, daſs alles unter dem Allgemeinen ſtehe, und in allgemeinen Regeln beſtimmbar ſei, iſt eben das Princip der Rationalität oder der Nothwendigkeit, was etwas zur Vernunfterkenntniſs macht (*principium rationalitatis ſ. neceſſitatis* (L. 188.). Man ſiehet hieraus: daſs die Vernunft im Schlieſsen die groſse Mannigfaltigkeit der Erkenntniſs des Verſtandes auf die kleinſte Zahl der Principien oder allgemeinen Bedingungen zu bringen, und dadurch die höchſte Einheit der Verſtandeserkenntniſſe zu bewirken ſuche (C. 361. u. 386. f. M. I. 406. 435.), ſ. Proſyllogismus, 4. f.

16. Von dem reinen Gebrauche der

*) Dieſe Subſumtion der Bedingung (Gelehrte) des Urtheils: Gelehrte ſind ſterblich, unter die Bedingung (Menſchen) der Regel: Menſchen ſind ſterblich, heiſst der Unterſatz (*Minor*). Er ſagt aus, daſs in einem vorkommenden Falle die Bedingung der Regel ſtatt findet.

Vernunft oder der reinen Vernunft *a priori*. Kann man aber die Vernunft isoliren, und ist sie alsdann noch ein eigener Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht? Oder ist die Vernunft ein blofs subalternes Vermögen? Dient sie blofs dazu, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse logische Form zu geben? Ist sie nur ein Werkzeug, wodurch die Verstandeserkenntnisse einander und niedrige Regeln andern höhern (deren Bedingung die Bedingung der niedrigern in ihrer Sphäre befafst) untergeordnet werden, so viel sich durch die Vergleichung derselben will bewerkstelligen lassen? Dies ist die Frage, welche beantwortet werden mufs, um damit aufs Reine zu kommen, ob ein transscendentaler Gebrauch der Vernunft möglich sei. In der That ist Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Principien eine Forderung der Vernunft, um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang, d. i. unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem ganzen Umfange in Ein System, zu bringen (M. I, 790). Eben so ist Mannigfaltigkeit der Anschauungen und Einheit der Regeln eine Forderung des Verstandes, um das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe (Regeln für die Anschauungen) und die Anschauungen dadurch in Verknüpfung zu bringen. Ein solcher Grundsatz des Verstandes schreibt den Gegenständen (in der Anschauung) ein Gesetz vor; aber nicht so jener Grundsatz der Vernunft, der gar nicht auf Gegenstände, sondern Verstandeserkenntnisse geht. Er enthalt nicht den Grund der Möglichkeit, Gegenstände als solche (wie der Verstand thut) überhaupt zu erkennen und zu bestimmen, sondern ist blofs ein subjectives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrathe unsers Verstandes. Er will durch Vergleichung der Begriffe des Verstandes den allgemeinen Gebrauch derselben auf

die möglichst kleinste Zahl derselben bringen, ohne dass man deswegen von den Gegenständen selbst eine solche Einhelligkeit, die der Gemächlichkeit und Ausbreitung unsers Verstandes Vorschub thue, zu fordern berechtigt wäre. Mit einem Worte:

> die Vernunft an sich, d. i. die reine Vernunft *a priori*, enthält synthetische Grundsätze und Regeln

(C. 362. f. M. I, 407.).

17. Das formale und logische Verfahren der Vernunft in Vernunftschlüssen giebt uns schon hinreichende Anleitung, auf welchem Grunde das transscendentale Princip der Vernunft, welches synthetische Erkenntniss durch reine Vernunft möglich macht, beruhet. Dies ist es, was nun gezeigt werden soll (C. 363. M. I, 408. 790.)

18. Erstlich geht der Vernunftschluss nicht auf Anschauungen, um dieselben unter Regeln zu bringen, das thut der Verstand mit seinen Kategorien, nach welchen er die empirische Natur auffasst, sondern er geht auf Begriffe und Urtheile. Wenn also reine Vernunft auch auf Gegenstände geht, so hat sie doch auf diese und deren Anschauung keine unmittelbare Beziehung, sondern nur auf den Verstand und dessen Urtheile, welche zunächst die Gegenstände der Sinne in der Anschauung bestimmen. Verstandeseinheit ist Einheit einer möglichen Erfahrung, aber Vernunfteinheit ist davon wesentlich unterschieden, denn diese ist Einheit einer möglichen Erkenntniss überhaupt. Dass alles, was geschieht, eine Ursache habe, ist ein durch Verstand erkannter und vorgeschriebener Grundsatz.

Er macht die Einheit der Erfahrung möglich, und entlehnt nichts von der Vernunft, welche aus bloſsen Begriffen keine ſolche ſynthetiſche Einheit hätte gebieten können. Denn jener Grundſatz des Verſtandes iſt nur dadurch möglich, daſs ohne ihn gar keine Erfahrung möglich ſeyn würde (C. 363. f. U. 193. M. I. 409.). Zweitens ſucht die Vernunft in ihrem logiſchen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urtheils, des Schluſsſatzes, und der Vernunftſchluſs iſt ſelbſt nichts anders als ein Urtheil, vermittelſt der Subſumtion ſeiner Bedingung (im Unterſatz) unter eine allgemeine Regel (den Oberſatz). Da nun dieſe Regel wiederum eben demſelben Verſuche der Vernunft ausgeſetzt iſt, *) ſo iſt der eigenthümliche Grundſatz der Vernunft überhaupt (im logiſchen Gebrauch): zu dem bedingten Erkenntniſſe des Verſtandes das Unbedingte zu finden (C. 364.), ſ. Anfang, 10. Die logiſche Maxime kann aber nicht anders ein Princip der reinen Vernunft ſeyn, als wenn man annimmt: daſs mit dem Bedingten auch die ganze Reihe der Bedingungen (die mithin ſelbſt unbedingt wäre) gegeben iſt (C. 364.), ſ. Anfang, 11. Ein ſolcher Grundſatz der reinen Vernunft iſt aber offenbar ſynthetiſch; denn das Beding-

*) Hieraus ſiehet man, wie nichtig Garve's Einwurf (a. a O.) iſt: „Um zehen oder mehr Schlüſſe zu machen, wird keine andere Kraft erfordert, als die, welche eine einzige Schluſsfolge zieht: es gehört nur zu jenem eine längere Beharrlichkeit in der Anwendung dieſer Kraft.“ Der ſpecifiſche Unterſchied zwiſchen Verſtand und Vernunft liegt ja nicht darin, daſs jener Einen Schluſs machen kann, die Vernunft aber mehrere; ſondern darin, daſs bei den Verſtandesſchlüſſen nur ein Urtheil aus dem andern entwickelt wird, bei den Vernunftſchlüſſen aber eine Bedingung des Urtheils auſser demſelben vermittelſt einer andern geſucht wird, und daſs daher die Vernunft bei keiner bedingten Bedingung ſtehen bleiben kann; der Verſtand hingegen gerade ſich an der Bedingung des Bedingten begnügt, aber dieſe auch durchaus fordert.

te bezieht ſich analytiſch zwar auf irgend eine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte, ſ. Anfang, 11. Der Verſtand macht demnach für die Vernunft eben ſo einen Gegenſtand aus, als die Sinnlichkeit für den Verſtand; ihr Geſchäft iſt, die Einheit aller möglichen empiriſchen Verſtandeshandlungen ſyſtematiſch zu machen; eben ſo wie der Verſtand das Mannigfaltige der Erſcheinungen durch Begriffe verknüpft und unter empiriſche Geſetze bringt (C. 692.) Man kann alſo die Vernunft durch das Vermögen nach Grundſätzen zu urtheilen und (in praktiſcher Rückſicht) zu handeln erklären (A. 120.). Die aus dieſem oberſten Princip der reinen Vernunft entſpringenden Grundſätze ſind in Anſehung aller Erſcheinungen transſcendent, d. i. es kann kein ihnen adäquater empiriſcher Gebrauch von ihnen jemals gemacht werden. Sie unterſcheiden ſich alſo von allen Grundſätzen des Verſtandes (deren Gebrauch völlig immanent iſt, indem ſie nur die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema haben) gänzlich. Hiernach kann man die Vernunft durch das Vermögen intellectueller Ideen erklären (U. 194.). Ob nun das Bedürfniſs der Vernunft, zu dem Bedingten das Unbedingte zu fordern, durch einen Miſsverſtand für einen transſcendentalen Grundſatz der reinen Vernunft gehalten worden, der eine ſolche unbeſchränkte Vollſtändigkeit übereilter Weiſe von der Reihe der Bedingungen in den Gegenſtänden ſelbſt poſtulire; was in dieſem Falle für Miſsdeutungen und Verblendungen in die Vernunftſchlüſſe, deren Oberſatz aus reiner Vernunft genommen worden, und der vielleicht mehr Petition als Poſtulat iſt, einſchleichen mögen, das entwickelt Kant in der transſcendentalen Dialektik der reinen Vernunft aus ihren Quellen, die tief in der menſchlichen Vernunft verborgen ſind. Er theilt dieſe Dialektik in zwei Hauptſtücke, welche

a. von den transſcendenten Begriffen der reinen Vernunft, ſ. Vernunftbegriiff;

b. von den transſcendenten und dialektiſchen Vernunftſchlüſſen, ſ. Vernunftſchluſs,

handeln (C. 367.), ſ. Anfang, 11. a. ff.

19. Grenzbeſtimmung der reinen Vernunft. Die Principien der kritiſchen Philoſophie ſchränken den Gebrauch der Vernunft bloſs auf mögliche Erfahrung ein. Aber dieſe Principien könnten ſelbſt transſcendent werden, und die Schranken unſrer Vernunft für Schranken der Möglichkeit der Dinge ſelbſt ausgeben, wenn nicht eine ſorgfältige Critik die Grenzen unſrer Vernunft auch in Anſehung ihres empiriſchen Gebrauchs bewachte. So möchte der Skepticismus anfangs bloſs zu Gunſten des Erfahrungsgebrauchs der Vernunft alles für nichtig und grundlos erklären, was dieſen Erfahrungsgebrauch überſteigt. Als man aber endlich inne ward, daſs doch die nehmlichen Grundſätze *a priori*, deren man ſich bei der Erfahrung bediente, noch weiter führen könnten, ſo fing man an, ſelbſt die Erfahrungsgrundſätze zu bezweifeln. Man konnte nehmlich nicht beſtimmen, wie weit und warum nur bis dahin und nicht weiter der Vernunft zu trauen ſei; dieſer Verwirrung aber kann nur durch förmliche und aus Grundſätzen gezogene Grenzbeſtimmung unſers Vernunftgebrauchs abgeholfen und allem Rückfall auf künftige Zeit vorgebeugt werden (Pr. 164. f.).

20. Erfahrung thut der Vernunft niemals völlig Genüge; ſie weiſet uns in Beantwortung der Fragen immer weiter zurück, und läſst uns in Anſehung des völligen Aufſchluſſes derſelben unbefriedigt. Wer kann es wohl ertragen,

dafs wir von der Natur unfrer Seele bis zum klaren Bewufstfeyn des Subjects und zugleich der Ueberzeugung von der Grundlofigkeit des Materialismus gelangen, ohne nach der Natur eines folchen immateriellen Gegenftandes zu fragen? Und wie leicht nimmt er dann nicht den Vernunftbegriff eines einfachen immateriellen Wefens an, ob er gleich feine objective Realität gar nicht darthun kann? Wer kann fich bei der blofsen Erfahrungserkenntnifs in allen kosmologifchen Fragen, von der Weltdauer und Weltgröfse, von der Freiheit oder Naturnothwendigkeit, befriedigen? Denn wir mögen es anfangen, wie wir wollen, fo gebiert jede nach Erfahrungsgrundfätzen gegebene Antwort immer eine neue Frage. Diefe will nun wieder beantwortet feyn, und da diefes fo fortgeht, fo thut fich dadurch die Unzulänglichkeit aller phyfifchen Erklärungsarten zur Befriedigung der Vernunft deutlich dar. Endlich, wer fieht nicht bei der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Erfahrungsgegenftände die Unmöglichkeit, bei diefen ftehen zu bleiben? Wer fühlt fich nicht nothgedrungen, unerachtet alles Verbots, fich nicht in transfcendente Ideen *) zu verlieren, in dem Begriffe eines höchften Wefens Ruhe und Befriedigung zu fuchen? Und doch kann die Idee eines folchen Wefens an fich felbft der Möglichkeit nach nicht eingefehen, obgleich auch nicht widerlegt werden; aber ohne fie müfste doch die

*) Garves Einwurf (a. a. O.): „es liege nicht in der Definition der Vernunft, dafs fie Ideen hervorbringt;" trifft wieder blofs die Erklärung der Vernunft in ihrem logifchen Gebrauch. Garve hält nehmlich die Erklärung, dafs die Vernunft das Vermögen zu fchliefsen fei, für Kants Erklärung der Vernunft in jedem Gebrauch und jeder Beziehung diefes Worts. Darum fagt Garve auch: „noch weit weniger fcheint die praktifche Vernunft ein blofses Schlufsvermögen zu feyn." Die Frage endlich: warum ift die praktifche Vernunft das Höchfte und Gebietende im Menfchen? ift im Art. Intereffe, 7. ff. beantwortet.

Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben (Pr. 165. f.).

21. Unſre Vernunft ſieht gleichſam um ſich einen Raum für die Erkenntniſs der Dinge an ſich ſelbſt, ob ſie gleich von ihnen niemals beſtimmte Begriffe haben kann. So lange die Erkenntniſs der Vernunft gleichartig iſt, laſſen ſich von ihr keine beſtimmten Grenzen angeben. In der Mathematik und Naturwiſſenſchaft erkennt die menſchliche Vernunft zwar Schranken (daſs etwas auſser ihr liegt, wohin ſie niemals gelangen kann; denn Schranken ſind Verneinungen, die eine Gröſse afficiren, ſo fern ſie nicht abſolute Vollſtändigkeit hat), aber keine Grenzen (daſs ſie ſelbſt in ihrem innern Fortgange irgendwo vollendet ſeyn werde; denn Grenzen ſetzen bei ausgedehnten Weſen immer einen Raum voraus, der auſserhalb einem gewiſſen beſtimmten Platze angetroffen wird, und ihn einſchlieſst). Die Erweiterung der Einſichten in der Mathematik und die Möglichkeit immer neuer Erfindungen geht ins Unendliche; eben ſo die Entdeckung neuer Natureigenſchaften, durch fortgeſetzte Erfahrung und Vereinigung derſelben durch Vernunft. Aber Mathematik geht nur auf Erſcheinungen, und Naturwiſſenſchaft wird uns niemals das Innere der Dinge entdecken, beide haben alſo Schranken, aber keine Grenzen (Pr. 166. f.).

22. Allein Metaphyſik führt uns in den dialektiſchen Verſuchen der reinen Vernunft (die nicht willkührlich, oder muthwilliger Weiſe angefangen werden, ſondern dazu die Natur der Vernunft ſelbſt antreibt) auf Grenzen, und die transſcendentalen Ideen zeigen uns wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs. Ja ſie zeigen uns auch die Art, dieſe Grenzen zu beſtimmen, und das iſt auch der Zweck und

Nutzen dieser Naturanlage unsrer Vernunft. Die Vernunft findet bei allen Begriffen und Gesetzen des Verstandes, die ihr zum empirischen Gebrauche hinreichend sind, keine Befriedigung. Die transscendentalen Ideen haben die Vollendung der Auflösung aller ins Unendliche immer wiederkommenden Fragen zur Absicht, und sind also Probleme der Vernunft, die über die Sinnenwelt hinauszugehen scheinen, in der jene Vollendung nicht möglich ist. In der Erkenntniss der Dinge an sich selbst allein kann also Vernunft hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen (Pr. 168. f.).

23. Die Vernunft (in der weitesten Bedeutung des Worts, da sie mit Verstand in der weitesten Bedeutung einerlei ist) hat Schranken in Ansehung aller Erkenntniss bloßer Gedankenwesen, s. Noumen. Die reine Vernunft aber (in der engern Bedeutung des Worts, als Vermögen der Principien) hat Grenzen. In allen Grenzen ist aber auch etwas Positives, (z. B. Fläche ist die Grenze des cörperlichen Raums, indessen doch selbst ein Raum; Linie ist ein Raum, ob sie wohl die Grenze der Fläche ist; Punct ist die Grenze der Linie, aber doch noch immer ein Ort im Raume); dahingegen Schranken bloße Negationen (die Aufhebung alles Positiven) enthalten. Wie verhält sich nun unsre Vernunft bei dieser Verknüpfung dessen, was wir kennen, mit dem uns Unerforschlichen? Die Vernunft trifft nur in den Noumenen, als Dingen an sich selbst, Vollendung und Befriedigung an, die sie in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann. Da wir nun jene Verstandeswesen durch die Vernunft mit der Sinnenwelt verknüpfen müssen, so werden wir doch wenigstens diese Verknüpfung vermittelst solcher

Begriffe denken können, die ihr Verhältniſs zur Sinnenwelt ausmachen (Pr. 170. f.). So iſt der deiſtiſche Begriff (von Gott, als einem höchſten Weſen) ein ganz reiner Vernunftbegriff, welcher aber nur ein Ding bedeutet, das alle Realität enthält. Allein es läſst ſich keine einzige beſtimmte Realität angeben, indem wir bei den ontologiſchen Prädicaten (Ewigkeit, Allgegenwart u. ſ. w.) nichts beſtimmtes denken. Den theiſtiſchen Begriff (von Gott, als einem höchſten lebenden Weſen, das Vernunft und Willen hat) greift Hume (ſ. Hume, 13.) unwiderleglich an, wenn die Unvermeidlichkeit des Anthropomorphismus dabei gewiſs iſt. Wenn wir nun mit dem Verbot: alle transſcendente Urtheile der reinen Vernunft zu vermeiden, das Gebot: bis zu Begriffen auſserhalb dem Felde des immanenten (empiriſchen) Gebrauchs hinauszugehen, verknüpfen: ſo iſt das nur dadurch möglich, daſs wir nur gerade auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs ſtehen bleiben. Denn dieſe Grenze gehört eben ſowohl zum Felde der Erfahrung, als dem der Gedankenweſen, und wir werden dadurch zugleich belehrt, wie jene ſo merkwürdigen Ideen lediglich zur Grenzbeſtimmung der menſchlichen Vernunft dienen. Wir halten uns aber auf dieſer Grenze mit der Idee Gott, wenn wir unſer Urtheil bloſs auf das Verhältniſs einſchränken, welches die Welt zu dieſem Weſen haben mag; denn alsdann eignen wir dem höchſten Weſen keine Eigenſchaft zu, die es an ſich ſelbſt habe, dadurch vermeiden wir aber den dogmatiſchen Anthropomorphismus und erlauben uns nur einen ſymboliſchen, der in der That nur die Sprache und nicht den Gegenſtand angeht.

Den deiſtiſchen Begriff des Urweſens aber muſs man einräumen, weil die Vernunft in der Sinnenwelt durch lauter Bedingungen,

die immer wiederum bedingt ſind, getrieben wird. Und ſo kann uns nichts hindern, von dieſem Weſen eine Cauſalität durch Vernunft in Anſehung der Welt zu prädiciren, und ſo zum Theismus überzuſchreiten. Denn darum iſt man ja nicht genöthigt, dieſem Urweſen die Vernunft als eine ihm an ſich ſelbſt anklebende Eigenſchaft beizulegen. Denn, was die Einräumung des deiſtiſchen Begriffes vom Urweſen betrifft, ſo iſt das der einzige mögliche Weg, den Gebrauch der Vernunft in Anſehung aller möglichen Erfahrung in der Sinnenwelt durchgängig mit ſich einſtimmig auf den höchſten Grad zu treiben, wenn man ſelbſt wieder eine höchſte Vernunft als eine Urſache aller Verknüpfungen in der Welt annimmt. Dadurch wird aber die Vernunft nicht als Eigenſchaft auf das Urweſen an ſich ſelbſt übergetragen, ſondern nur auf das Verhältniſs deſſelben zur Sinnenwelt, und alſo der Anthropomorphismus gänzlich vermieden; es heiſst nehmlich nun nicht, Gott hat Vernunft, ſondern, Gott verhält ſich zur Welt ſo, wie auf Erden ein Weſen, das Vernunft hat, zu einem Kunſtwerk, das von ihm hervorgebracht iſt. Hier wird nehmlich nur die Urſache der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchſten Weſen, ſofern es den Grund dieſer Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber nur nach der Analogie, d. i. ſofern dieſer Ausdruck nur das Verhältniſs anzeigt, was die uns unbekannte oberſte Urſache zur Welt hat, um darin alles im höchſten Grade vernunftmäſsig zu beſtimmen. So bedienen wir uns alſo der Eigenſchaft der Vernunft nicht, um Gott zu erkennen, ſondern um die Welt vermittelſt derſelben ſo zu denken, daſs wir den gröſstmöglichen Vernunftgebrauch in Anſehung derſelben nach einem Princip haben. Wir geſtehen dadurch, daſs es uns ganz unerforſchlich und auf beſtimmte Weiſe

ſogar undenkbar ſei, was das höchſte Weſen an ſich ſelbſt ſei. Wir werden dadurch abgehalten, nach unſern Begriffen, die wir von der Vernunft als einer wirkenden Urſache (vermittelſt des Willens) haben, keinen transſcendenten Gebrauch zu machen. Das würde aber geſchehen, wenn wir die göttliche Natur durch Eigenſchaften beſtimmen und uns in grobe oder ſchwärmeriſche Begriffe verlieren wollten, die doch immer nur von der menſchlichen Natur entlehnt ſind. Wir werden endlich dadurch abgehalten, die Weltbetrachtung mit hyperphyſiſchen Erklärungsarten nach unſern auf Gott übergetragenen Begriffen von der menſchlichen Vernunft zu überſchwemmen und von ihrer eigentlichen Beſtimmung abzubringen, nach der ſie ein Studium der bloſsen Natur durch die Vernunft und nicht eine vermeſſene Ableitung ihrer Erſcheinungen von einer höchſten Vernunft ſeyn ſoll. Der unſern ſchwachen Begriffen angemeſſene Ausdruck wird ſeyn: daſs wir uns die Welt ſo denken, als ob ſie von einer höchſten Vernunft ihrem Daſeyn und innern Beſtimmung nach abſtamme. Hierdurch erkennen wir die Beſchaffenheit (die Vernunftform in) der Welt, ohne ihre Urſache an ſich ſelbſt zu beſtimmen, und legen in das Verhältniſs der oberſten Urſache zur Welt den Grund dieſer Beſchaffenheit, ohne die Welt dazu für ſich ſelbſt zureichend zu finden. Ich werde ſagen: die Cauſalität der oberſten Urſache iſt dasjenige in Anſehung der Welt, was menſchliche Vernunft in Anſehung ihrer Kunſtwerke iſt. Dabei bleibt uns die Natur der oberſten Urſache ſelbſt unbekannt; wir vergleichen nur ihre uns bekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmäſsigkeit mit denen uns bekannten Wirkungen menſchlicher Vernunft. Wir nennen daher die oberſte Urſache eine Vernunft, ohne ihr darum eben daſſelbe, was wir am Menſchen unter dieſem Ausdrucke verſtehen, beizulegen (Pr. 177. ff.).

24. So treiben wir den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung hinaus, und sehen doch auch das Feld möglicher Erfahrung nicht für dasjenige an, was in den Augen unsrer Vernunft sich selbst begrenzte. Critik der Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwischen dem von Hume bekämpften Dogmatismus und dem Skepticismus, den er dagegen einführen wollte (Pr. 180.).

25. Kant bedient sich des Sinnbildes einer Grenze, um die Schranken der Vernunft in Ansehung ihres ihr angemessenen Gebrauchs festzusetzen. In unsrer Vernunft sind beides Erscheinungen und Dinge an sich selbst zusammengefasst, die Sinnenwelt enthält blofs die erstern und der Verstand mufs die letztern annehmen (ohne doch ihr Daseyn beweisen zu können). Wie verfährt nun die Vernunft, den Verstand in Ansehung beider Felder zu begrenzen? Da nehmlich eine Grenze etwas Positives ist, so wird die Vernunft durch ihre Erweiterung bis zu dieser Grenze wirklich einer positiven Erkenntnifs theilhaftig. Es hat also die Vernunft in diesem Standpunct wirklich die Obliegenheit der Begrenzung des Erfahrungsfeldes (Pr. 180. ff.).

26. Die natürliche Theologie ist ein solcher Begriff auf der Grenze der menschlichen Vernunft, da sie sich genöthigt sieht, zu der Idee eines höchsten Wesens (und, in praktischer Beziehung, auch auf die einer intelligibeln Welt) hinauszusehen. Hierzu sieht sie sich aber blofs darum genöthigt, um ihren eigenen Gebrauch innerhalb der Sinnenwelt nach Principien der gröfstmöglichen (theoretischen sowohl als praktischen) Einheit zu leiten, und zu diesem Behuf sich der Beziehung derselben auf eine selbstständige Vernunft zu bedienen, hierdurch aber sich nicht blofs ein Wesen zu erdichten, sondern nur es analogisch zu bestimmen (Pr. 182.).

Vernunft lehrt uns alſo durch alle ihre Principien *a priori* niemals etwas mehr, als lediglich Gegenſtände möglicher Erfahrung, und auch von dieſen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann.

Sie führt uns aber bis zur objectiven Grenze der Erfahrung, nehmlich der Beziehung auf etwas Ueberſinnliches; und mehr kann man vernünftiger Weiſe nicht wünſchen. (Pr. 183.).

27. Diſciplin der Vernunft. Der bloſs natürliche Gebrauch der Naturanlage der menſchlichen Vernunft verwickelt ſie in ſtreitige dialektiſche Schlüſſe, wenn keine Disciplin ſie zügelt und in Schranken ſetzt. Dieſe Diſciplin iſt aber nur durch wiſſenſchaftliche Critik möglich, ſ. Diſciplin (Pr. 183.). Daſs aber die Vernunft einer Diſciplin bedürfe, mag allerdings befremdlich ſcheinen, und in der That iſt ſie auch einer ſolchen Demüthigung bisher entgangen, weil Niemand argwohnte, daſs auch ſie Worte für Sachen geben könnte (M. I, 856. C. 738.). Im empiriſchen Gebrauche der Vernunft bedarf es keiner Critik derſelben, weil ihre Grundſätze am Probirſtein der Erfahrung einer continuirlichen Prüfung unterworfen werden, ſ. Critik der reinen Vernunft, 10. Aus den glücklichen Fortſchritten der Mathematik hat man unrichtig gefolgert, daſs es auch auſser dem Felde der Gröſsen gelingen werde, durch die mathematiſche Methode viel auszurichten. Allein man hatte nicht über die Mathematik philoſophirt, welches ein ſchweres Geſchäft iſt, und ſo dachte man nicht an den ſpecifiſchen Unterſchied des philoſophiſchen Vernunftgebrauchs von dem mathematiſchen. Gangbare und empiriſch gebrauchte Regeln, die ſie von der gemeinen Vernunft borgen, z. B. aus Nichts wird Nichts, gelten

ihnen ftatt Axiomen, f. Mathematik, 15. (C. 752. f. M. I, 871.). Worauf aber die Gründlichkeit der Mathematik beruhet, und dafs folglich die mathematifche Methode in der Philofophie nicht anwendbar fei (M. I, 873.) findet man im Art: Mathematik, 16. Hieraus folgt, dafs es fich für die Natur der Philofophie, vornehmlich im Felde der reinen Vernunft, nicht fchicke zu dogmatifiren. Das gelingt nie, und hindert vielmehr die Entdeckung einer ihre Grenzen verkennenden Vernunft. Die Vernunft kann alfo in ihren transfcendentalen Verfuchen nicht fo zuverfichtlich vor fich hinfehen, gleich als wenn der Weg, den fie zurückgelegt hat, fo ganz gerade zum Ziele führe (C. 763. M. I, 879.). S. übrigens Difciplin.

28. Kanon der reinen Vernunft. Es ift demüthigend für die menfchliche Vernunft, dafs fie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet, und fogar noch einer Difciplin bedarf, um ihre Ausfchweifungen zu bändigen, und die Blendwerke, die ihr daher kommen, zu verhüten. Allein andererfeits erhebt es fie wieder, dafs fie diefe Difciplin felbft ausüben kann und mufs, ingleichem dafs die Grenzen, die fie ihrem fpeculativen Gebrauche zu fetzen genöthigt ift, zugleich die vernünftelnden Anmafsungen jedes Gegners einfchränken. Der gröfste und vielleicht einzige Nutzen aller Philofophie der reinen Vernunft ift alfo nur negativ, da fie nehmlich als Difciplin zur Grenzbeftimmung dient, und nicht Wahrheit entdeckt, fondern nur Irrthümer verhütet (C. 823. M. I, 945.). Indeffen mufs es doch irgendwo einen Quell von pofitiven Erkenntniffen geben, welche ins Gebiete der reinen Vernunft gehören. Diefe geben nur durch Mifsverftand zu Irrthümern Anlafs, machen aber in der That das Ziel der Beeiferungen der Vernunft aus. Diefer Quell ift die

Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch (C. 823. f. M. I, 946.), s. Kanon.

29. Praktische Vernunft. Die Vernunft in ihrem praktisch - sittlichen Gebrauch ist ebenfalls *a priori*, und wir müssen uns daher bei der Untersuchung derselben so nahe als möglich am Transscendentalen halten, und alles Psychologische und Empirische gänzlich bei Seite setzen (M. I. 954. C. 829.). Zu jedem moralischen Urtheile (mithin auch der Religion) bedarf der Mensch Vernunft, und kann sich nicht auf Satzungen und eingeführte Gebräuche fußsen. Um nun die praktische Vernunft kennen zu lernen, müssen wir den Begriff der Freiheit im praktischen Verstande zu Hülfe nehmen, s. Freiheit, 28. ff. Eine Willkühr ist bloss thierisch, wenn sie nicht anders als pathologisch, frei, wenn sie durch vernünftige Bewegungsgründe bestimmt werden kann; was mit der letztern zusammenhängt ist praktisch. Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden; denn nicht bloss das, was reitzt, bestimmt die menschliche Willkühr, sondern auch vernünftige Bewegungsgründe, d. i. solche, die von Nützen und Schaden hergenommen sind, und bloss auf Vernunft beruhen. Die Vernunft giebt daher auch Imperativen, d. i. objective Gesetze der Freiheit, oder praktische Gesetze (M. I, 955, C. 829. f.), s. Kanon, 4. ff. Ausser diesen Gesetzen führt uns auch die praktische Vernunft zum Glauben an übersinnliche Gegenstände, und realisirt dadurch die Vernunftbegriffe der speculativen Vernunft für den praktischen Gebrauch. Die Vernunft führte uns in ihrem speculativen Gebrauch durch das Feld der Erfahrungen, und von da zu speculativen Ideen oder Vernunftbegriffen. Allein diese führten uns wieder auf Erfahrung zurück und erfüllten zwar ihre Absicht auf eine

nützliche Art, nehmlich so viel möglich ist Vollständigkeit und systematischen Zusammenhang in unsre Erfahrungserkenntniss zu bringen; aber unsere Erwartungen, unsre Erkenntnisse auch über die Erfahrung hinaus zu erweitern, wurden dadurch doch nicht befriedigt. Nun ist aber reine Vernunft auch im praktischen Gebrauche anzutreffen, und führt in denselben zu Ideen oder Vernunftbegriffen. Diese Vernunftbegriffe sind aber die höchsten Zwecke der reinen Vernunft, zu ihnen führt uns die reine Vernunft durch das praktische Interesse (M. I, 957. C. 832.). Dass es moralische Gesetze in der Vernunft giebt, und dass diese Gesetze uns verbinden, beweisen die aufgeklärtesten Moralisten, und das sittliche Urtheil eines jeden Menschen stimmt damit zusammen (M. I, 963. C. 835.), s. Kanon, 6. ff. Die Vernunftbegriffe aber, zu welchen die reine Vernunft durch das praktische Interesse führt, sind z. B. die moralische Welt, d. i. die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäss ist. Sie ist eine blosse, aber doch praktische, Idee, weil darin von allen Zwecken und aller Schwäche der menschlichen Natur, als Bedingungen und Hindernissen der Moralität abstrahirt wird. Sie hat aber objective (praktische) Realität, weil sie auf die Sinnenwelt gehet, als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch (M. I, 965, C. 836.). Ein andrer Vernunftbegriff, auf den die praktische Vernunft führt, ist der eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens, worauf uns speculative Vernunft nicht einmal aus objectiven Gründen hinweiset. Denn, wir finden in der speculativen Theologie keinen bedeutenden Grund, nur ein einiges Wesen anzunehmen, welches wir allen Naturursachen vorsetzen; dagegen muss es ein einiger, oberster, vernünftiger Wille seyn, der alle Moralgesetze in sich fasst; dieser Wille

mufs allvollkommen feyn, damit die Uebereinſtimmung zwiſchen Natur und Freiheit in der Welt vollkommen ſei (M. I, 976. C. 842, f.). Daher rührte eben das Phänomen in der Geſchichte der menſchlichen Vernunft, daſs die Begriffe von der Gottheit noch roh waren, ehe die moraliſchen Begriffe genugſam gereinigt und die ſyſtematiſche Einheit der Zwecke eingeſehen war. Die Kenntniſs der Natur nehmlich, und ſelbſt ein anſehnlicher Grad der Cultur der Vernunft in manchen andern Wiſſenſchaften, konnten theils nur ſolche rohe und umherſchweifende Begriffe von der Gottheit hervorbringen, theils eine zu bewundernde Gleichgültigkeit in Anſehung dieſer Frage übrig laſſen. Erſt die durch das äuſserſt reine Sittengeſetz der chriſtlichen Religion nothwendig gemachte gröſsere Bearbeitung ſittlicher Ideen ſchärfte die Vernunft auf dieſen Gegenſtand, durch das Intereſſe, das ſie an demſelben zu nehmen nöthigte, und brachte den jetzt für richtig gehaltenen Begriff vom göttlichen Weſen zu Stande. Dieſe Richtigkeit aber beruhet nicht darauf, daſs uns etwa die ſpeculative Vernunft davon überzeugte, ſondern darauf, daſs er mit den moraliſchen Vernunftprincipien vollkommen zuſammenſtimmt (C. 845. M. I, 979.).

30. Der Menſch hat demnach an der Vernunft ein Vermögen, dadurch er ſich von allen andern Dingen, ja von ſich ſelbſt, ſo fern er durch Gegenſtände afficirt wird (oder ein ſinnliches Weſen iſt), unterſcheidet. Die Vernunft als reine Selbſtthätigkeit iſt ſogar darin noch über den Verſtand erhoben, daſs ſie dem Verſtande ſelbſt ſeine Schranken vorzeichnet. Der Verſtand iſt freilich auch eine Selbſtthätigkeit, das iſt, nicht bloſs eine Fähigkeit, Vorſtellungen zu empfangen, wie der Sinn, ſondern ſelbſt zu erzeugen. Allein er bringt doch aus ſeiner Thätig-

keit keine andern Begriffe hervor, als blofs folche, welche die finnlichen Vorftellungen unter Regeln bringen und fie dadurch in Einem Bewufstfeyn vereinigen. Ohne diefen Gebrauch der Sinnlichkeit würde der Verftand gar nichts denken. Die Vernunft hingegen zeigt unter dem Namen der Ideen eine fo reine Spontaneität, dafs fie dadurch weit über alles hinausgeht, was ihr Sinnlichkeit nur liefern kann. Sie beweifet eben dadurch ihr vornehmftes Gefchäft, dafs fie Sinnenwelt und Verftandeswelt von einander unterfcheidet, und eben dadurch den Verftand auf die erftere befchränkt, aber auch ihn vor der Anmafsung bewahrt, als fei fein Feld das einzige alles Dafeyns und aller Erkenntnifs überhaupt (G. 107. f. M. II, 139.), f. übrigens Wille.

31. Cenfur der Vernunft, f. Difciplin, 14.

32. Eigene Vernunft, f. Vernunft, 3.

33. Empirifche Vernunft, f. Wille.

34. Fremde Vernunft, f. Vernunft, 6.

35. Gemeine Vernunft, f. Vernunft, 10.

36. Gefetzgebende Vernunft, f. Wille.

37. Gefunde Vernunft, f. Orientiren.

38. Höchfte Vernunft, f. Kanon, 7.

39. Moralifch - praktifche Vernunft, f. Wille.

40. Praktifche Vernunft, f. Wille, und Vernunft, 10.

41. Reine Vernunft, ſ. Vernunft, 9. und 16.

42. Speculative Vernunft, ſ. Vernunft, 10.

43. Techniſch - praktiſche Vernunft, ſ. Wille.

44. Theoretiſche Vernunft ſ. Vernunft, 10.

45. Transſcendentale Vernunft, ſ. Vernunft, 12.

Vernunftbegriff,

Idee, intellectuelle Idee, Vernunftidee, *idea*, *idée*, iſt diejenige Art von nothwendigen Begriffen, die der Vernunft eigenthümlich und daran zu erkennen iſt, daſs ihnen kein Gegenſtand in der Erfahrung adäquat (auf ſie völlig paſſend oder congruirend) gegeben werden kann (A. 120. C. 140.). Ein Vernunftbegriff iſt der Begriff von der Form eines Ganzen der Erkenntniſs, welcher vor der beſtimmten Erkenntniſs der Theile vorhergeht, und die Bedingung enthält, jedem Theile ſeine Stelle und ſein Verhältniſs zu den übrigen *a priori* zu beſtimmen. S. hiervon ein Beiſpiel im Art. Normalidee. Geſetzt, wir haben die Erkenntniſs von einem ſinnlichen Gegenſtande, z. B. einem Menſchen, ſo iſt der Begriff von dem Menſchen ein Begriff des Verſtandes, der ihn durch Vergleichung mehrerer Menſchen, und durch Zuſammenfaſſung der Merkmahle, welche dieſe mit einander gemein haben, und mit Weglaſſung der Merkmahle, die jedem von

ihnen eigenthümlich ſind, oder die ſie auch alle mit andern Dingen, die nicht Menſchen ſind, z. B. Gewächſen, beſonderen Thieren u. ſ. w. gemein haben, gebildet hat. Nun tritt aber die Vernunft auf, und bildet ſich einen Begriff vom Menſchen, wie er ſeyn müſste, wenn er in allen Stücken den Zwecken des Menſchen angemeſſen wäre, dies iſt die Vorſtellung vom Menſchen in ſeiner ganzen Vollendung gedacht, eine Vernunftvorſtellung, zu der der wirkliche Gegenſtand in der Erfahrung nicht gefunden werden kann. Nach dieſer Vernunftvorſtellung, die alles in ſich faſst, was nur zum Menſchen, als ſolchem in ſeiner ganzen Angemeſſenheit zum Zweck deſſelben gehört, kann nur der wirkliche Menſch, und jeder Theil deſſelben, nebſt deſſen Verhältniſs zu den übrigen Theilen beurtheilt werden. Dieſe Vernunftvorſtellung iſt alſo bloſs der Begriff von der Form des Ganzen aller Erkenntniſs vom Menſchen, wodurch alles, was dazu gehört, beſtimmt, und jedem einzelnen Theil ſeine Stelle angewieſen wird. Dieſe Vernunftbegriffe fordern demnach vollſtändige Einheit der Verſtandeserkenntniſs, wodurch dieſe nicht ein bloſs zufälliges Aggregat, ſondern ein nach nothwendigen Geſetzen zuſammenhängendes Syſtem wird. Man kann alſo eigentlich nicht ſagen, daſs dieſe Vernunftvorſtellungen Begriffe von wirklichen Gegenſtänden, die etwa über das Feld der Erfahrung hinaus lägen, wären; ſondern ſie ſind vielmehr Begriffe von der durchgängigen Einheit der Verſtandesbegriffe, ſo fern dieſe Vernunfteinheit dem Verſtande zur Regel dient, und ihn leitet. Dieſe Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geſchöpft, vielmehr befragen wir nach ihnen die Natur, und halten unſere Erkenntniſs für mangelhaft, ſo lange ſie denſelben nicht adäquat iſt; obwohl ſie denſelben nie adäquat werden, ſondern ſich ihnen nur immer mehr nähern kann. Reine Erde, reines Waſſer, reine Luft, u. ſ. w.

find folche Vernunftbegriffe für chemifche Erkenntniffe. Allein ihnen kann kein Gegenftand in der Erfahrung adäquat gegeben werden, alfo auch keine Erfahrungserkenntnifs; man gefteht, dafs fich folche Gegenftände nicht in der Natur finden, aber doch fucht man mit Recht nach ihnen, als ob fie fich finden könnten. Man hält nehmlich diefe Begriffe, die, was die Vorftellung der vollkommenen Reinigkeit betrifft, aus der Natur der Vernunft hervorgehen, für nöthig, um den Antheil, den jede jener Natururfachen an einer Erfcheinung hat, zu beftimmen. So bringt man in der Chemie alle Materien auf die Erden (gleichfam die blofse Laft, obwohl es keine vollkommen reine Erden giebt), Salze und brennliche Wefen (als die Kraft, obwohl auch diefe nirgends vollkommen rein exiftiren), endlich auf Waffer und Luft (als Vehikel, gleichfam Mafchinen, vermittelft deren die vorigen wirken, obwohl fie in der Natur überall mit jenen vermifcht find, und nie ganz vollkommen von ihnen abgefondert werden können), um nach dem Vernunftbegriff eines Mechanismus die chemifchen Wirkungen zu erklären. Denn wiewohl man fich nicht wirklich fo ausdrückt, fo ift doch ein folcher Einflufs der Vernunft auf die Eintheilungen der Naturforfcher fehr leicht zu entdecken (C. 673. f.). Die Vernunftbegriffe find alfo weder Anfchauungen, wie die Anfchauungen von Raum und Zeit; noch Gefühle, wie die Glückfeligkeitslehre fie fucht, z. B. der Freude und der Hoffnung; noch Verftandesbegriffe, wie die des Menfchen, der Erde, der Natur, u. f. w. die ihre Realität an Beifpielen der Erfahrung beweifen und nothwendig beweifen müffen; fondern Begriffe von einer Vollkommenheit, der nichts in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann, der man fich zwar immer mehr nähern, fie aber nie vollftändig erreichen kann, z. B. des Menfchen in feiner gan-

zen Zweckmäſsigkeit und Vollkommenheit, der Erde in ihrer ganzen Reinigkeit, vollkommen unvermiſcht mit irgend einem andern Cörper, der Freiheit, deren objective Realität an ſich zweifelhaft iſt (A. 120. G. 114. P. 230.). Ein ſolcher Vernunftbegriff läſst ſich nicht durch Zuſammenſetzung erhalten; denn das Ganze iſt hier eher, als der Theil.

2. Die Benennung eines Vernunftbegriffs zeigt ſchon, daſs er ſich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beſchränken laſſen. Er betrifft eine Erkenntniſs, die vielleicht das Ganze der möglichen Erfahrung oder ihrer empiriſchen Syntheſis in ſich faſst, von der aber jede empiriſche Erkenntniſs nur ein Theil iſt. Keine wirkliche Erfahrung reicht zum Vernunftbegriff jemals zu, aber iſt doch jederzeit dazu gehörig. Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen *) (*comprehendere, comprendre*), d. h. in dem Grade durch die Vernunft oder *a priori* zu erkennen, als zu unſrer Abſicht hinreichend iſt (L. 97.); wie Verſtandesbegriffe zum Verſtehen der Wahrnehmungen (*intelligere, entendre*), d. h. durch den Verſtand vermöge der Begriffe zu erkennen oder zu concipiren (L. 97.). Es iſt der eigenthümliche Grundſatz der Vernunft: zu dem bedingten Erkenntniſſe des Verſtandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit des Verſtandes vollendet wird, ſ. Vernunft; daher ent-

*) Es kann einem Philoſophen nichts erwünſchter ſeyn, als wenn er das Mannigfaltige der Begriffe und Grundſätze, die ſich ihm vorher bei ihrem Gebrauch *in concreto* zerſtreut dargeſtellt hatten, aus einem Princip *a priori* ableiten und alles auf ſolche Weiſe in eine Erkenntniſs vereinigen kann. Vorher glaubte er nur alles zu einem Aggregat vollſtändig geſammlet zu haben; jetzt weiſs er, daſs gerade nur ſo viel, nicht mehr, nicht weniger, die Erkenntniſs ausmachen könne und ſieht die Nothwendigkeit ſeiner Eintheilungen, welches ein Begreifen iſt, und nun hat er allererſt ein Syſtem (Pr. 117. f.).

hält ein Vernunftbegriff die Vorstellung des Unbedingten, welches niemals ein Glied der empirischen Synthesis ausmacht, indem in der Erfahrung alles bedingt ist. So giebt es in der Erfahrung, durch chemische Läuterung, wohl ziemlich reine Erden im Verhältniſs zu andern nicht geläuterten; aber eine vollkommen oder unbedingt reine, die es in aller Beziehung wäre, giebt es nicht, sie ist ein Vernunftbegriff. Dennoch kann ein solcher Begriff eine gewisse objective Gültigkeit haben, nicht als wenn es einen solchen Gegenstand in der Anschauung gäbe; sondern, die Verstandeserkenntniſs ist ihnen als einer Regel wirklich unterworfen. Hat nun der Vernunftbegriff objective Gultigkeit, so heiſst er ein richtig geschlossener Begriff (*conceptus ratiocinatus*), weil er aus dem Vernunftvermögen, welches, logisch betrachtet, ein Vermögen zu schlieſsen ist, entspringt; wo nicht, so ist er wenigstens durch einen Schein des Schlieſsens erschlichen, und kann dann ein vernünftelnder Begriff (*conceptus ratiocinans*) genannt werden. Es ist aber ein Unterschied zwischen den Vernunftbegriffen, die auf bestimmte Erfahrungserkenntnisse von Gegenständen gehen, wie z. B. der von einer reinen Erde ist, und solchen Vernunftbegriffen, die bloſs auf Verstandesbegriffe überhaupt gehen und denselben nur noch das Merkmahl des Unbedingten hinzusetzen, z. B. eine unbedingte Ursache, ein unbedingtes Subject. Die letztern nennt K. transscendentale Begriffe der reinen Vernunft oder reine Vernunftbegriffe; jene können Begriffe der empirischen Vernunft heiſsen (C. 367. f. M. I. 415.).

3. So reich auch unsere Sprachen sind, so findet sich dennoch der denkende Kopf oft wegen des Ausdrucks verlegen, der seinem Begriff genau anpaſst, und in dessen Ermangelung er weder Andern, noch sich selbst recht verständlich werden

kann. Die Anmaſsung neue Wörter zu ſchmieden gelingt ſelten. Ehe man daher zu dieſem verzweifelten Mittel ſchreitet, iſt es rathſam, ſich in einer todten oder gelehrten Sprache umzuſehen, ob ſich daſelbſt nicht dieſer Begriff ſamt ſeinem angemeſſenen Ausdruck vorfinde. Auch ſelbſt dann, wenn der alte Gebrauch deſſelben durch Unbehutſamkeit ihrer Urheber etwas ſchwankend geworden wäre, iſt der Gebrauch deſſelben doch immer beſſer, als die Einführung eines neuen. Denn man kann die Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, befeſtigen; bei der Einführung eines neuen aber läuft man Gefahr, ſich unverſtändlich zu machen, und ſein Geſchäft zu verderben (C. 368. f. M. I. 416.). Daher wenn ſich etwa zu einem gewiſſen Begriff nur ein einziges Wort vorfände, das in ſchon eingeführter Bedeutung dieſem Begriff genau anpaſst, ſo ſollte man ihm ſeine eigenthümliche Bedeutung ſorgfältig aufbehalten. Denn geht man verſchwenderiſch damit um, oder gebraucht es bloſs zur Abwechſelung, ſynonymiſch: ſo wird man entweder den Begriff nicht genugſam von andern verwandten Begriffen unterſcheiden, oder gar der an dies Wort gebundene Gedanke verlohren gehen (C. 369. M. I, 417.). Nun bedient ſich Plato des Ausdrucks Idee für das Urbild eines Dinges, das nach ſeiner Meinung aus der höchſten Vernunft ausfloſs, von da der menſchlichen Vernunft zu Theil ward, die es aber jetzt durch Erinnerung (die Philoſophie heiſst) zurückrufen muſs. Er fand ſeine Ideen vorzüglich in allem, was praktiſch iſt, z. B. die Idee der Tugend, der niemals ein Menſch adäquat handeln wird, und nach welcher doch aller moraliſche Werth beurtheilt werden muſs; eben ſo die nothwendigen Ideen, nach welchen allein ein Fürſt wohl regieren kann, und die bei aller Geſetzgebung zum Grunde liegen, zwiſchen denen und der Ausführung aber allemal eine groſse Kluft

bleibt. Aber nicht nur in den Handlungen und ihren Gegenständen, sondern auch in der Natur selbst sieht Plato mit Recht deutliche Beweise ihres Ursprungs aus Ideen. Ein Gewächs kann nur nach Ideen möglich seyn, es congruirt zwar nie mit der Idee des vollkommensten seiner Art, so wenig als der Mensch mit der Idee des vollkommensten Menschen (der Menschheit), ein Staat mit der Idee einer vollkommenen Republik, die gröfste Wohlfahrt auf Erden mit der Idee eines glückseligen Lebens; allein wir müssen uns doch diese Ideen im höchsten Verstande als Individuen (gleichsam das, was die sinnlichen Gegenstände für unser Erkenntnifsvermögen sind, nur dafs wir diese als aufser uns uns vorstellen müssen) und nur das Ganze der Verbindung der nach ihnen geformten sinnlichen Dinge im Weltall als einzig und allein jenen Ideen adäquat denken. Dies ist Platos Vorstellung von den Ideen, die er besonders in Ansehung der Principien der Sittlichkeit sehr richtig gefafst hat, s. Plato, 4. ff. Kant nimmt nun diesen Platonischen Sprachgebrauch an, und nennt die Begriffe, welche aus der Vernunft entspringen, Ideen, die, welche bei dem empirischen Gebrauch der Vernunft entstehen, Ideen der empirischen Vernunft, die aber, welche sich bei dem transscendentalen Gebrauch der reinen Vernunft hervorthun, transscendentale Ideen. Also bedeutet transscendentaler Vernunftbegriff und transscendentale Idee einerlei. Er wünscht, dafs man den Ausdruck Idee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz nehmen möge, damit er nicht fernerhin unter die übrigen unbestimmten Ausdrücke gerathe, und die Wissenschaft dabei einbüfse. Die transscendentale Idee oder der reine Vernunftbegriff ist also ein Begriff aus Notionen (reinen Begriffen, die lediglich im Verstande ihren Ursprung haben), der die Möglichkeit der

Erfahrung überſteigt; er iſt ein nothwendiger Begriff, deſſen Gegenſtand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben werden kann (P. 126.). So ſind die Begriffe Gott und Welt Ideen. Denn die erſtere iſt die Notion Urſache, aber unbedingt gedacht, nehmlich als Urſache, von der die ganze Reihe aller Wirkungen abſtammt, die aber nicht wieder Wirkung einer andern Urſache iſt; ſo etwas findet man aber nicht in der Erfahrung, in der alles, folglich auch jede Urſache, bedingt, oder die Wirkung einer andern Urſache ſeyn muſs. Eben ſo iſt der Begriff Welt die Notion der Totalität oder des Ganzen der Erſcheinungen, aber unbedingt gedacht, d. i. ſo, daſs es weiter kein Theil eines andern Ganzen ſeyn kann; dieſen Gegenſtand finden wir aber nicht in der Erfahrung, in der bloſs Theile der Welt anzutreffen ſind, d. i. ſolche Ganze, die wir immer wieder als Theile zu einem andern Ganzen rechnen können. Es gehört Cultur der Vernunft dazu, wenn man dergleichen Ideen haben will. Sie fehlen daher den meiſten Menſchen. Viele Menſchen haben keine Idee von dem, was ſie wollen, daher verfahren ſie nach Inſtinct und Autorität (L. 143.). Die Vorſtellung der rothen Farbe kann hingegen nicht eine Idee genannt werden; denn ſie iſt nicht einmal eine Notion oder ein Verſtandesbegriff, ſondern entweder eine empiriſche Anſchauung, wenn ſie mich afficirt, oder ein empiriſcher Begriff, wenn ich ſie denke (C. 375. ff. M. I. 423.).

4. Die reinen Vernunftbegriffe oder transſcendentalen Ideen ſind alſo das in Anſehung der reinen Vernunft, was reine Verſtandesbegriffe oder Kategorien in Anſehung des Verſtandes ſind. Die Unterſcheidung beider, als Erkenntniſſe von ganz verſchiedener Art, Urſprung und Gebrauch, iſt ein ſehr wichti-

ges Stück der reinen Vernunft. Denn ohne eine solche Absonderung würde Metaphysik schlechterdings unmöglich, oder höchstens ein regelloser, stümperhafter Versuch seyn. Denn man würde die Materien nicht kennen, mit welchen man sich beschäftigt. Wenn die Critik der r. V. auch nur das allein geleistet hätte, daſs sie diesen Unterschied zuerst vor Augen gelegt hat, so hätte sie schon dadurch mehr zur Aufklärung unsers Begriffs und der Leitung der Nachforschung im Felde der Metaphysik beigetragen, als alle fruchtlosen Versuche vor ihr (P. 127.). So wie nun die Form der Urtheile des Verstandes, in einen Begriff von der Synthesis der Anschauungen verwandelt, reine Verstandesbegriffe oder Kategorien giebt; eben so giebt die Form der Vernunftschlüsse, in einen Begriff von der Synthesis der Verstandesurtheile, die durch die Verstandesbegriffe möglich werden, verwandelt, reine Vernunftbegriffe oder transscendentale Ideen (C. 377. f. Pr. 126. 129. M. I, 424.). Der reine Vernunftbegriff ist demnach ein Begriff, der nicht willkührlich erdichtet ist, sondern aus der Natur der reinen Vernunft entspringt, und zwar als Form des Vernunftschlusses aus Notionen. Er ist eben so wie die Kategorie *a priori* oder vor der Erfahrung, unterscheidet sich aber von dem letztern dadurch, daſs er nicht, wie dieser, zum Behuf der Erfahrung gedacht wird, sondern das Erkenntniſs überhaupt betrifft. Der Verstandesbegriff enthält nichts weiter als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, in so fern sie nothwendig zu einem möglichen Bewuſstseyn gehören sollen und durch ihn wird Erkenntniſs und Bestimmung eines Gegenstandes möglich; der Vernunftbegriff aber enthält die Einheit, vermittelst welcher alle Verstandeshandlungen, in Ansehung eines jeden Gegenstandes, in ein absolutes Ganze zusammenge-

faſst werden, und durch ihn wird ſyſtematiſche Vollſtändigkeit der Erkenntniſs möglich; die Vernunftbegriffe beziehen ſich alſo nothwendig auf den ganzen Verſtandesgebrauch, deſſen Vollſtändigkeit im Zuſammenhang der Erfahrung ſie fordern. (C. 366. f. Pr. 126. U. 193. f. M. I, 414.).

5. Die Function der Vernunft bei ihren Schlüſſen beſteht in der Allgemeinheit der Erkenntniſs nach Begriffen, und der Vernunftſchluſs ſelbſt iſt ein Urtheil, welches *a priori* in dem ganzen Umfang ſeiner Bedingung beſtimmt wird. Den Satz: Cajus iſt ſterblich, könnte man auch bloſs durch den Verſtand aus der Erfahrung ſchöpfen. Allein man kann ihn auch als ein gegebenes Urtheil anſehen, zu dem, als einem Schluſsſatze, die Vorderſätze, als Beweis *a priori*, geſucht werden ſollen. Man ſucht zu dem Ende einen Begriff, der die Bedingung der Aſſertion dieſes Satzes enthält; das heiſst, einen Begriff, durch den es möglich wird, das problematiſche Urtheil, ob wohl Cajus ſterblich ſei, als wirklich oder aſſertoriſch: Cajus iſt ſterblich, zu denken; dieſe Bedingung iſt hier der Begriff des Menſchen. Nun nimmt man dieſe Bedingung, von der das Prädicat (ſterblich) jenes Urtheils (ob wohl Cajus ſterblich iſt) gilt, in ihrem ganzen Umfange: alle Menſchen ſind ſterblich, und ſubſumirt unter ſie: zu allen Menſchen gehört auch Cajus, oder, Cajus iſt ein Menſch. Und ſo beſtimmt man nun hiernach die Erkenntniſs ſeines Gegenſtandes: Cajus iſt alſo (wirklich, nicht mehr problematiſch, ſondern aſſertoriſch) ſterblich (C. 378. M. I, 425.). Demnach reſtringiren wir in dem Schluſsſatz (Cajus iſt ſterblich) eines Vernunftſchluſſes ein Prädicat (ſterblich) auf einen gewiſſen Gegenſtand (Cajus), nachdem wir es vorher im Oberſatz (alle Menſchen ſind ſterblich) unter einer gewiſſen Bedin-

gung (Mensch) in ihrem ganzen Umfange (alle Menschen) gedacht haben. Diese vollendete Grösse des Umfangs in Beziehung auf eine solche Bedingung heisst die Allgemeinheit (*universalitas*). Dieser entspricht in der Synthesis der Anschauungen die Allheit (*universitas*), oder die Totalität der Bedingungen; daher heisst der Satz: die Allheit der Menschen ist sterblich, oder, alle Menschen sind sterblich, ein allgemeiner Satz. Also ist der transscendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der Begriff von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt, die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist: so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt so erklärt werden: er ist der Begriff des Unbedingten, so fern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält (C. 378. f. M. I, 426.).

6. Es giebt nun so vielerlei reine Vernunftbegriffe, als es Arten der Kategorien der Relation giebt; denn nur diese Kategorien oder Notionen geben Reihen des Bedingten. Nun giebt es aber drei Arten von Kategorien der Relation, die

a) der Substantialität, oder der Verknüpfung zu kategorischen Urtheilen;

b) der Causalität, oder der Verknüpfung zu hypothetischen Urtheilen; und

c) der Concurrenz, oder der Verknüpfung zu disjunctiven Urtheilen.

Folglich giebt es in der Idee ein Unbedingtes

α) der kategorischen Synthesis in einem Subject;

β) der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe; und

γ) der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System

(C. 379. M. I, 427.). Es giebt nehmlich eben so viel Arten von Vernunftschlüssen, durch welche Vernunft aus Principien zu Erkenntnissen gelangen kann, weil der Obersatz eines Schlusses entweder ein kategorisches, oder ein hypothetisches, oder ein disjunctives Urtheil seyn kann, und hiernach benannt wird. Von diesen Schlussen schreitet aber ein jeder durch Prosyllogismen vom Bedingten zum Unbedingten fort (C. 390. M. I, 437); nehmlich:

A. der kategorische Vernunftschluss schreitet fort vom Subject, welches wieder Prädicat eines andern Subjects ist, bis zum unbedingten Subject, welches nicht mehr Prädicat ist;

B. der hypothetische Vernunftschluss schreitet fort von einer Voraussetzung, die wieder eine andere Voraussetzung hat, bis zur unbedingten Voraussetzung, die nichts weiter voraussetzt;

C. der disjunctive Vernunftschluss schreitet fort von einem Gliede der Eintheilung zum andern, bis zu einem unbedingten Aggregat der Glieder der Eintheilung; das ist, zu einer solchen Vollendung der Eintheilung eines Begriffs, zu der kein Theil mehr hinzugesetzt werden kann. Daher sind die reinen oder transscendentalen Vernunftbegriffe von der absoluten Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben nothwendig und in der menschlichen Vernunft gegründet. Sie wollen nehmlich die Einheit des Verstan-

des bis zum ſchlechthin (abſolut) Unbedingten fortſetzen. Uebrigens fehlt es dieſen transſcendentalen Begriffen an einem ihnen angemeſſenen (adäquaten) Gebrauch *in concreto*, indem ſie in Anſehung der Erfahrung völlig entbehrlich ſind. Reine Verſtandesbegriffe, und eben ſo reine Vernunftbegriffe, können ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit gar keine Gegenſtände vorſtellen, ſ. Schema. Denn es fehlen alsdann die Bedingungen der objectiven Realität, und es wird in ihnen nichts angetroffen, als die bloſse Form des Denkens. Die reinen Verſtandesbegriffe können aber *in concreto* dargeſtellt werden, wenn man ſie auf Erſcheinungen anwendet, weil ſie durch Schemate verſinnlicht werden können; denn an den Erſcheinungen haben die Verſtandesbegriffe eigentlich den Stoff zum Erfahrungsbegriffe, der nichts als ein Verſtandesbegriff *in concreto* iſt. Ideen aber ſind noch weiter von der objectiven Realität entfernt. Denn es kann keine Erſcheinung gefunden werden, an der ſich die Ideen *in concreto* vorſtellen lieſsen; es giebt folglich keine Vernunftbegriffe *in concreto*, die gleichſam Erfahrungsbegriffe für die Vernunft wären. Ideen enthalten eine gewiſſe Vollſtändigkeit, zu welcher keine mögliche empiriſche Erkenntniſs zulangt, und die Vernunft hat bei ihnen nur eine ſyſtematiſche Einheit für die empiriſchen Einheiten im Sinne (C. 595. M. I, 684.). Sie haben in Anſehung der Erkenntniſs keinen andern Nutzen, als den Verſtand in die Richtung zu bringen, darin ſein Gebrauch zugleich mit ſich ſelbſt durchgehends einſtimmig gemacht wird (C. 379. f. M. I, 428), ſ. Abſolut 2. Anfang, II. c. Das Unbedingte iſt alſo der gemeinſchaftliche Titel aller Vernunftbegriffe.

7. Die reine Vernunft überläſst alles dem

Verstande, was nur irgend bedingt ist, und dieser bezieht sich zunächst auf die Gegenstände der Anschauung, oder vielmehr deren Synthesis in der Einbildungskraft. Die Vernunft behält sich allein die absolute Totalität im Gebrauche der Verstandesbegriffe vor, und sucht die synthetische Einheit in der Kategorie bis zum Schlechthinunbedingten auszuführen. Man kann daher diese die Vernunfteinheit der Erscheinungen, so wie jene in der Kategorie die Verstandeseinheit derselben, nennen. So bezieht sich demnach die Vernunft nur auf den Verstandesgebrauch, und zwar nur um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben. Von dieser Einheit hat der Verstand keinen Begriff, denn die absolute Totalität der Bedingungen ist kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt ist, der Verstand geht aber nur auf Erfahrung, und also betrachten die Vernunftbegriffe alles Erfahrungserkenntniss als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen, wovon die Vernunft das Vermögen ist. Diese Vollständigkeit aber kann nur eine Vollständigkeit der Principien, aber nicht der Anschauungen und Gegenstände seyn. Gleichwohl um sich diese Vollständigkeit bestimmt vorzustellen, denkt sich die Vernunft solche als die Erkenntniss eines Gegenstandes, dessen Erkenntniss in Ansehung der Kategorien vollständig bestimmt ist, welcher Gegenstand aber nur eine Idee ist. Die Absicht ist die Verstandeserkenntniss der Vollständigkeit, die die Idee bezeichnet, so nahe als möglich zu bringen (Pr. 132.). Die Vernunft geht darauf aus, alle Verstandeshandlungen, in Ansehung eines jeden Gegenstandes, in ein absolutes Ganze zusammenzufassen. Daher ist der objective Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe (d. i. von wirklichen Gegenständen) jederzeit transscen-

dent *), und überſteigt die Grenze aller Erfahrung, weswegen eben in derſelben niemals ein Gegenſtand vorkommen kann, der der transſcendentalen Idee adäquat wäre; indeſſen daſs der objective Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe, ſeiner Natur nach, jederzeit immanent ſeyn muſs (C. 382. f. M. I, 431.). Zum Erfahrungserkenntniſs haben die transſcendentalen Vernunftbegriffe, auſser dem angegebenen, weiter gar keinen Gebrauch, ja ſie ſind wohl gar den Maximen des Vernunfterkenntniſſes der Natur entgegen und hinderlich. Ob die Seele (deren Begriff, als einer einfachen Subſtanz, eine ſolche Vernunftidee iſt) eine einfache Subſtanz ſei, oder nicht, kann uns zur Erklärung der Erſcheinungen derſelben ganz gleichgültig ſeyn. Denn wir können den Begriff eines einfachen Weſens durch keine mögliche Erfahrung ſinnlich, mithin *in concreto* verſtändlich machen, und ſo iſt er ganz leer in Anſehung aller verhofften Einſichten in die Urſache der Erſcheinungen. Er kann zu keinem Princip der Erklärung deſſen, was innere oder äuſsere Erfahrung an die Hand giebt,

*) Die Vernunft kann mit keinem Erfahrungsgebrauche der Verſtandesregeln (Verſtandesbegriffe), als der immer noch bedingt iſt, völlig befriedigt ſeyn. Sie fordert Vollendung dieſer Kette von Bedingungen, und treibt dadurch den Verſtand (wenn wir die Vernunft miſsverſtehen) aus ſeinem Kreiſe, um theils Gegenſtände der Erfahrung in einer ſo weit erſtreckten Reihe vorzuſtellen (z. B. eine vollendete Welt), theils ſogar (um ſie zu vollenden) gänzlich auſserhalb aller Erfahrung Noumene zu ſuchen, an welche ſie jene Kette knüpfen und dadurch von Erfahrungsbedingungen endlich einmal unabhängig machen könne (z. B. Gott, als Urheber der Welt). Dieſe transſcendentalen Ideen, die nach dem wahren Zwecke der Naturbeſtimmung unſrer Vernunft bloſs auf unbegrenzte Erweiterung des Erfahrungsgebrauchs angelegt ſind, locken alſo durch einen unvermeidlichen Schein dem Verſtande einen transſcendenten Gebrauch ab, und werden damit ſelbſt transſcendent oder überſchwenglich (Pr. 134.). Unter dem Verſtande wird aber hier das urtheilende Vermögen deſſelben verſtanden; denn alle Fehler der Subreption ſind jederzeit einem Mangel der Urtheilskraft, niemals aber dem Verſtande oder der Vernunft, in engerer Bedeutung, zuzuſchreiben (C. 671.).

dienen. Eben ſo iſt es mit den Ideen des Weltanfangs, der Welteweigkeit, des höchſten Weſens, u. ſ. w. (Pr. 130. ff.).

8. Wenn man eine Idee nennt, ſo ſagt man dem Object nach (als von einem Gegenſtande des reinen Verſtandes oder bloſs obern Erkenntniſsvermögens) ſehr viel, dem Subject nach (d. i. in Anſehung der Erkennbarkeit des Objects unter empiriſcher Bedingung) eben darum ſehr wenig, weil ſie *in concreto* niemals congruent gegeben wird. Weil nun das Letztere im bloſs ſpeculativen Gebrauch der Vernunft eigentlich die ganze Abſicht iſt, und ein in der Ausübung niemals zu erreichender Begriff ganz und gar verfehlt zu ſeyn ſcheint: ſo heiſst es von einem dergleichen Begriff: es iſt nur eine Idee. So würde man ſagen können: das abſolute Ganze aller Erſcheinungen (die Welt) iſt nur eine Idee. Denn wir können es niemals im Bilde entwerfen, folglich bleibt es ein Problem ohne alle Auflöſung (Pr. 169.). Und ſo verhält es ſich mit jeder Idee, als Vorſtellung von einem Gegenſtande betrachtet. Wenn wir uns aber in bloſse Ideen vertiefen, alsdenn können wir nicht ſagen, daſs uns der Gegenſtand unbegreiflich ſei, und die Natur der Dinge uns unauflösliche Aufgaben vorlege. Denn wir haben es alsdann gar nicht mit der Natur oder überhaupt mit gegebenen Gegenſtänden, ſondern bloſs mit Begriffen zu thun, die lediglich in unſrer Vernunft ihren Urſprung haben, und mit bloſsen Gedankenweſen. In Anſehung dieſer aber können alle Aufgaben, die aus dem Begriffe derſelben entſpringen müſſen, aufgelöſet werden; weil die Vernunft von ihrem eigenen Verfahren allerdings vollſtändig Rechenſchaft geben muſs. Im praktiſchen Gebrauch der Vernunft iſt es hingegen ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu thun; daher kann die Idee der praktiſchen Vernunft

jederzeit wirklich, obzwar nur zum Theil (in Handlungen) gegeben werden. Ja die Idee der praktischen Vernunft ist die unentbehrliche Bedingung, ohne welche kein praktischer Gebrauch des obern Erkenntnisvermögens möglich seyn würde. Die Ausübung dieser praktischen Idee ist jederzeit begrenzt und mangelhaft, aber unter nicht bestimmbaren Grenzen (also jederzeit unter dem Einflusse des Begriffs einer absoluten Vollständigkeit). Demnach ist die praktische Idee jederzeit höchst fruchtbar, denn man kann sich derselben immer mehr und mehr *in concreto* nähern, auch ist sie in Ansehung der wirklichen Handlungen unumgänglich nothwendig, weil jede Handlung nach ihr beurtheilt und gethan werden muss. In ihr hat die reine Vernunft sogar Causalität, den Inhalt ihres Begriffs wirklich (*in concreto*) hervorzubringen. Daher kann man von der Weisheit nicht gleichsam geringschätzig sagen: sie ist nur eine Idee. Eben darum, weil sie die Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke ist, muss sie allem Praktischen als ursprüngliche Bedingung zur Regel dienen (C. 383. ff. U. 54. M. I, 432.).

9. Ob aber gleich die transscendentalen Vernunftbegriffe nur Ideen sind, so sind sie darum doch keinesweges überflüssig und nichtig, oder unnütz und entbehrlich. Denn, wenn schon durch sie kein Gegenstand bestimmt werden kann; so können sie doch im Grunde und unbemerkt dem Verstande zum Kanon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen, dadurch er in seiner Erkenntnis der Gegenstände besser und weiter geleitet wird, und enthalten also die Urbilder des Gebrauchs des Verstandes. Zu geschweigen, dass sie von den Naturbegriffen zu den praktischen einen Uebergang möglich machen, und den moralischen Ideen selbst auf solche Art Haltung und Zusammenhang mit den

speculativen Erkenntnissen der Vernunft verschaffen (C. 385. f. M. I, 433.). Dies ist ihr guter und immanenter Gebrauch. Denn nicht die Idee an sich selbst, sondern bloss ihr Gebrauch kann entweder in Ansehung der gesammten möglichen Erfahrung überfliegend (transscendent), oder einheimisch (immanent) seyn. Das erstere ist er, wenn man die Ideen geradezu auf einen ihnen vermeintlich entsprechenden Gegenstand richtet; das zweite ist er, wenn man die Ideen nur auf den Verstandesgebrauch überhaupt in Ansehung der Gegenstände seiner Begriffe richtet (C. 671. M. I, 787.). Nach Kant ist der erstere Gebrauch der Ideen ein constitutiver, der zweite aber ein regulativer Gebrauch derselben (U. IV.). Das heisst, für den erstern werden die Ideen als Begriffe behandelt, durch welche gewisse Gegenstände gegeben werden; bei dem andern als Begriffe, die bloss den Verstand zu einem gewissen Ziel richten sollen. Versteht man die Ideen auf die erstere Art, so sind es bloss vernünftelnde oder dialektische Begriffe (s. 2.); versteht man sie auf die letztere Art, so sind es richtig geschlossene Begriffe. Das Ziel, auf welches die Ideen den Verstand hinrichten sollen, ist dem geometrischen Brennpunct der concaven Seite eines hohlgeschliffnen Glases ähnlich, vor der die Lichtstrahlen so auseinander fahren, als kämen sie alle aus einem Punct hinter der hohlen Seite des Glases her. Die Idee ist gleichsam für den Verstand dieser imaginäre Focus oder Punct, nach welchem zu die Richtungslinien aller seiner Regeln zusammenlaufen sollen. In der That aber gehen die Verstandesbegriffe eben so wenig aus den Ideen aus, als die Lichtstrahlen aus dem virtuellen Brennpunct eines Hohlglases, indem die Idee ganz ausserhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegt. Hieraus entspringt aber doch die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst (gleichsam aus einem

wirklichen Brennpunct) ausgeflossen wären, der ausser dem Felde empirisch möglicher Erkenntniss läge (so wie die Objecte hinter der Spiegelfläche gesehen werden.). Allein diese Illusion (bei welcher man doch hindern kann, dass sie nicht betrügt) ist gleichwohl unentbehrlich nothwendig, wenn wir auch die uns im Rücken liegenden Gegenstände (wie dieses durch den Spiegel möglich wird) sehen wollen; das heisst, wenn wir den Verstand über jede gegebene Erfahrung (als einem Theile der gesammten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin zur grösstmöglichen und äussersten Erfahrung abrichten wollen (C. 672. f. M. I, 789.).

10. Wenn wir alle transscendentalen Ideen aus Einem Princip angeben wollen, so dürfen wir mit dem, was bereits in 6. gesagt worden ist, noch folgendes verbinden. Unsere Vorstellungen können im Allgemeinen keine Beziehungen weiter haben, als die Beziehung

a. aufs Subject;

b. aufs Object, und zwar entweder

α. in so fern dieses Erscheinung; oder

β. in so fern es Gegenstand des Denkens überhaupt ist.

Wenn man nun die Untereintheilung mit der Obereintheilung verbindet, so ist alles allgemeine Verhältniss der Vorstellung, davon wir uns entweder einen Begriff oder eine Idee machen können, dreifach, nehmlich das Verhältniss der Vorstellung

A. zum Subject;

B. zum Mannigfaltigen des Objects in der Erscheinung.

C. zum Mannigfaltigen des Objects als Gegenstandes des Denkens überhaupt (C. 390. f. M. I, 438.).

11. Nun haben es alle reinen Begriffe überhaupt mit der synthetischen Einheit der Vorstellungen, Begriffe der reinen theoretischen Vernunft oder transscendentale Ideen aber mit der unbedingten Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun. Folglich lassen sich alle transscendentale Ideen unter drei Classen bringen; davon die erste

a. die absolute oder unbedingte Einheit des denkenden Subjects (das absolute Substantiale); die zweite

b. die absolute oder unbedingte Reihe der Bedingungen der Erscheinungen; die dritte

c. die absolute oder unbedingte Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt (alles Möglichen)

enthält (C. 391. M. I, 439.).

12. Dies giebt nun Titel zu sogenannten metaphysischen Wissenschaften:

a. das denkende Subject (die Seele) als absolute Einheit ist der Gegenstand der Psychologie, und heisst daher die psychologische Idee, s. Psychologie;

b. der Inbegriff aller Erscheinungen oder Objecte der Erfahrungserkenntniss (die Welt) als absolute Einheit der Reihe aller Bedingungen ist der Gegenstand der Kosmologie, und heisst daher die kosmologische

Idee, die Idee vom Weltganzen, f. Kosmologie;

c. die oberfte Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann (das Wefen aller Wefen) als abfolute Einheit der Bedingung aller Objecte des Denkens überhaupt, und heifst daher die theologifche Idee, f. Theologie.

Alfo giebt die reine Vernunft die Idee zu

A. einer transfcendentalen Seelenlehre (*pfychologia rationalis*);

B. einer transfcendentalen Weltwiffenfchaft (*cosmologia rationalis*);

C. einer transfcendentalen Gotteserkenntnifs (*theologia transfcendentalis*).

Der blofse Entwurf fogar zu einer fowohl als der andern diefer Wiffenfchaften fchreibt fich gar nicht vom Verftande her, felbft wenn er gleich mit dem höchften logifchen Gebrauch der Vernunft (d. i. allen erdenklichen Schlüffen) verbunden wäre. Er ift lediglich ein reines und ächtes Product der reinen Vernunft (C. 391. Pr. 129. f. M. I, 440.).

13. Die *Modi* diefer transfcendentalen Ideen oder reinen theoretifchen Vernunftbegriffe findet man in ihren Artikeln. Sie laufen am Faden der Kategorien fort, z. B. die *Modi* der Seele, f. Ich, 7. ff. Denn die reine Vernunft bezieht fich niemals geradezu auf Gegenftände, fondern auf die Verftandesbegriffe von denfelben; folglich müffen diefe auch die verfchiedenen *Modi* geben, die von den reinen Vernunftbegriffen möglich find. Eben fo

findet man es auch in diesen Artikeln weiter ausgeführt, wie die Vernunft lediglich durch den synthetischen Gebrauch ihrer Functionen nothwendigerweise auf diese Ideen kommt. S. Seele, 4. Welt, u. Gott, 28, auch Ideal (C. 329. f. M. I, 441.).

14. Alles, was in der Natur liegt, muss doch auf irgend eine nützliche Absicht angelegt seyn, folglich auch die in der Natur unserer Vernunft liegenden Ideen. Diese Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an sich selbst dialektisch seyn, sondern ihr bloßer Missbrauch muss es allein machen, dass uns von ihnen ein trüglicher Schein entspringt. Denn sie sind uns durch die Natur unsrer Vernunft aufgegeben, und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Speculation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten. Vermuthlich werden sie also ihre gute und zweckmäßige Bestimmung in der Naturanlage unserer Vernunft haben (C. 697. M. I, 822.). Man kann sich eines Begriffs *a priori* mit keiner Sicherheit bedienen, ohne seine transscendentale Deduction zu Stande gebracht zu haben. Von diesen transscendentalen Ideen ist eigentlich keine solche objective Deduction möglich, wie von den Kategorien, s. Kategorie, 25. ff. Die Realität unsrer Begriffe darzuthun, werden immer Anschauungen erfordert. Sind es empirische Begriffe, so heissen diese Anschauungen Beispiele. Sind es reine Verstandesbegriffe, so heissen diese Anschauungen Schemate. Verlangt man gar, dass die Realität der Vernunftbegriffe oder Ideen und zwar zum Behuf des theoretischen Erkenntnisses derselben dargethan werde, so begehrt man etwas Unmögliches, weil ihnen schlechterdings keine Anschauung angemessen gegeben werden kann. In der That haben sie keine Beziehung auf Gegenstände, die ih-

nen congruent gegeben werden könnten, eben darum, weil sie nur Ideen sind. Sollen sie aber im mindesten einige, wenn auch nur unbestimmte, objective Gültigkeit haben, und nicht bloss leere Gedankendinge (Wesen einer vernünftelnden Vernunft) vorstellen: so muss durchaus eine Deduction derselben möglich seyn (C. 697. f. M. I. 823.). Diese Deduction besteht nun in der vorhergehenden subjectiven Ableitung der Ideen aus der Natur unsrer Vernunft; diese lehrt, dass sie keine Hirngespinste sind (C. 393. U. 254. M. I, 442. M. II. 772.), s. Deduction, 4. und Seele, 4.

15. Die reine Vernunft hat also bei diesen reinen Vernunftbegriffen nichts anders zur Absicht, als die absolute Totalität (Vollständigkeit) der Synthesis auf der Seite der Bedingungen (es sei nun der Inhärenz aller Vorstellung als Bestimmung des denkenden Subjects, oder der Dependenz aller Erscheinungen als gehörig zu einem Inbegriff derselben, der Welt, oder der Concurrenz alles Möglichen überhaupt in einem All der Realitäten); hat aber mit der absoluten Totalität auf der Seite des Bedingten nichts zu schaffen. Die Vernunft bedarf nur die Vollständigkeit auf der Seite der Bedingungen, um die ganze Reihe der Bedingungen vorauszusetzen, und sie dadurch dem Verstande *a priori* aufzugeben, der sie dann in der Reihe der Erscheinungen aufsuchen mag. Ist aber eine vollständige und unbedingt gegebene Bedingung einmal da, so bedarf es nicht mehr eines Vernunftbegriffs in Ansehung der Fortsetzung der Reihe. Denn der Verstand thut jeden Schritt abwärts, von der Bedingung zum Bedingten, von selbst, ohne dass er ihm erst aufgegeben werde. Auf solche Weise dienen die transscendentalen Ideen nur zum Aufsteigen in der Reihe der Bedingungen

bis zum Unbedingten, d. i. zu den Principien. In Ansehung des Hinabgehens zum Bedingten giebt es nun einen weit erstreckten logischen Gebrauch, den unsre Vernunft von den Verstandesgesetzen macht. Aber es giebt in Ansehung dieses Hinabgehens keinen transscendentalen Gebrauch der Vernunft, s. Gedankending, 4. f. (C. 393. f. M. I, 443.).

16. Endlich wird man auch gewahr, dass unter den transscendentalen Ideen selbst ein gewisser Zusammenhang und eine gewisse Einheit hervorleuchte. Die reine Vernunft bringt nehmlich, vermittelst ihrer, alle ihre Erkenntniss in ein System. Von der Erkenntniss seiner selbst (der Seele) zur Welterkenntniss, und vermittelst dieser zum Urwesen fortzugehen, ist ein ganz natürlicher Fortschritt. Denn er sieht ganz dem logischen Fortgange ähnlich, den die Vernunft macht, wenn sie von den Prämissen oder Vordersätzen in einem Vernunftschluss zum Schlusssatze fortschreitet. Die transscendentale Idee von der absolut obersten Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, setzt nehmlich die Idee eines absoluten Subjects aller Bestimmungen und die Idee eines absoluten Substrats als Inbegriffs aller Bestimmungen oder von jenem Subject abhängenden (ihm gleichsam inhärirenden *)) absoluten Objects voraus. Diese transscendentalen Ideen sind demnach Grundsätze, die den Zweck haben, unsern Verstandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollständigkeit und synthetischen Einheit zu bringen, und in so

*) Man sieht hier, dass für die Vernunft kein anderer Ausweg übrig bleibt, entweder ihre eigene Natur zu verkennen, die Ideen für Erkenntnisse der Gegenstände zu halten und so sich zum Spinozismus zu bekennen; oder diese Ideen für das zu halten, was sie sind, und die Wahrheit des Criticismus einzugestehen.

fern bloſs von der Erfahrung, aber im Ganzen derſelben, gelten. Obgleich aber ein abſolutes Ganze der Erfahrung unmöglich iſt, ſo kann doch die Idee eines Ganzen der Erkenntniſs nach Principien derſelben allein die Einheit eines Syſtems verſchaffen. Ohne dieſe Einheit iſt aber unſer Erkenntniſs nichts als Stückwerk, und kann nicht zum höchſten Zwecke (der immer nur das Syſtem aller Zwecke iſt) gebraucht werden. Es iſt aber hier nicht bloſs vom höchſten Zweck des praktiſchen, ſondern auch des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft die Rede (Pr. 161. f.). Die transſcendentalen Ideen drücken alſo die eigenthümliche Beſtimmung der Vernunft aus, nehmlich daſs ſie ein Princip der ſyſtematiſchen Einheit des Verſtandesgebrauchs iſt. Wenn man aber dieſe Einheit der Erkenntniſsart dafür anſieht, als ob ſie dem Gegenſtände der Erkenntniſs anhänge, wenn man ſie, die eigentlich bloſs regulativ (zum Behuf des durchgängigen Zuſammenhanges unſers empiriſchen Verſtandesgebrauchs) iſt, für conſtitutiv (zum empiriſchen Verſtandesgebrauch) hält, und damit ſeine Kenntniſs weit über alle mögliche Erfahrung erweitern will: ſo iſt dieſes ein bloſser Miſsverſtand in Beurtheilung der eigentlichen Beſtimmung unſrer reinen Vernunft und ihrer Grundſätze. Dann entſteht eine Dialektik, ſ. Logik, 4, ſ. Schein, 3, u. Anfang, 17., die theils den Erfahrungsgebrauch der Vernunft verwirrt, theils die Vernunft mit ſich ſelbſt entzweiet (Pr. 162. 192. M. II, 311.). Die ſyſtematiſche Einheit oder Vernunfteinheit iſt eigentlich ein logiſches Princip, d. h. ein Grundſatz des Denkens überhaupt, abgeſehen von den Gegenſtänden des Denkens. Die Vernunft ſoll nehmlich dem Verſtand da, wo er nicht zu Regeln hinlangt, durch Ideen forthelfen. Sie würde hingegen ein transſcendentales Princip ſeyn, wenn die Beſchaffenheit der Gegen-

ſtände, oder die Natur des ſie erkennenden Verſtandes an ſich zur ſyſtematiſchen Einheit beſtimmt wäre. Dann könnte man nehmlich dieſe Einheit *a priori*, auch ohne Rückſicht auf ein ſolches Intereſſe der Vernunft gewiſſermaſsen poſtuliren, und ſagen: alle möglichen Verſtandeserkenntniſſe (darunter die empiriſchen mit gehören) haben Vernunfteinheit und ſtehen unter gemeinſchaftlichen Principien. Ein ſolcher transſcendentaler Grundſatz der Vernunft würde die ſyſtematiſche Einheit nicht bloſs ſubjectiv- und logiſch-(als Methode), ſondern auch objectiv-nothwendig machen (C. 676. M. I, 794.). Ein Beiſpiel hierzu ſ. im Art. Grundkraft. Es iſt aber nicht abzuſehen, wie ein logiſches Princip der Vernunfteinheit der Regeln ohne ein transſcendentales ſtatt finden kann. Durch das letztere wird nehmlich angenommen, daſs eine ſolche ſyſtematiſche Einheit den Objecten ſelbſt anhänge, und daher *a priori* als nothwendig angenommen werde, folglich auch ein Grundſatz des Denkens überhaupt ſeyn müſſe, ſ. Grundkraft, 4. (C. 678. f. M. I, 800.). Die Auflöſung dieſer Schwierigkeit iſt: Der Verſtand macht für die Vernunft eben ſo einen Gegenſtand aus, als die Sinnlichkeit für den Verſtand, ſo wie wir nehmlich ohne Verſtand die ſinnlichen Anſchauungen nicht erkennen würden, ſo würden wir ohne Vernunft die Verſtandeserkenntniſſe nicht begreifen (ſ. 2.). So wie der Verſtand das Mannigfaltige der Erſcheinungen durch Begriffe verknüpft und unter empiriſche Geſetze bringt, ſo iſt es ein Geſchäft der Vernunft, die Einheit aller möglichen empiriſchen Verſtandeshandlungen ſyſtematiſch zu machen. Die Verſtandeshandlungen aber ohne Schemate der Sinnlichkeit ſind unbeſtimmt; eben ſo iſt auch die Vernunfteinheit in Anſehung der Bedingungen und des Grades, unter denen und wie weit der Verſtand ſeine

Begriffe systematisch verbinden soll, an sich selbst unbestimmt. Nun kann für die durchgängig systematische Einheit aller Verstandesbegriffe, d. i. für den Vernunftbegriff, kein Schema in der Anschauung ausfindig gemacht werden. Allein es kann und muss doch ein Analogon eines solchen Schema gegeben werden, welches die Idee des Maximum der Abtheilung und der Vereinigung der Verstandeserkenntniss in einem Princip ist. Denn das Grösste und Absolutvollständige lässt sich bestimmt denken, weil alle restringirenden Bedingungen, welche unbestimmte Mannigfaltigkeit geben, weggelassen werden. Also ist diese Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit. Zwischen beiden ist aber doch der Unterschied, dass die Anwendung der Verstandesbegriffe auf das Schema der Vernunft nicht eben so eine Erkenntniss des Gegenstandes selbst ist, wie bei der Anwendung der Kategorien auf ihre sinnlichen Schemate, sondern nur eine Regel oder ein Princip der systematischen Einheit alles Verstandesgebrauchs. Nun gilt jeder Grundsatz, der dem Verstande durchgängige Einheit seines Gebrauchs *a priori* festsetzt, auch, obzwar nur indirect, von dem Gegenstande der Erfahrung. Folglich werden die Grundsätze der reinen Venunft auch in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung objective Realität haben. Allein diese Realität besteht nicht darin, dass sie an dem Erfahrungsgegenstande etwas bestimmen (constitutiv sind), sondern nur darin, dass sie das Verfahren anzeigen, nach welchem der empirische und bestimmte Erfahrungsgebrauch des Verstandes mit sich selbst durchgängig zusammenstimmend werden kann, dadurch, dass er mit dem Princip der durchgängigen Einheit (dem Vernunftbegriff), so viel als möglich, in Zusammenhang gebracht, und davon abgeleitet wird (d. i. regulativ sind) (C. 692. ff. M. I, 817.). Sie sind also

als nothwendige Grundbegriffe anzusehen, um die Verstandeshandlungen der Subordination entweder objectiv zu vollenden, oder als unbegrenzt anzusehen (L. 141. f.). So haben wir also die transscendentalen Vernunftbegriffe gehörig von den Verstandesbegriffen unterschieden, ihren Ursprung eingesehen, und zugleich ihre bestimmte Zahl erkannt. Ueber diese Zahl kann es gar keine mehr geben. Zugleich sind sie in einem systematischen Zusammenhange vorgestellt worden, wodurch ein besonderes Feld für die reine Vernunft abgesteckt und eingeschränkt wird (C. 394. ff. M. I, 444.).

17. Es ist nicht das Mindeste, was uns hinderte, diese Ideen auch als objectiv (auſser uns vorhanden) und hypostatisch (in wirklichen Wesen vorhanden) anzunehmen. Nur allein bei der kosmologischen Idee ist dieses nicht möglich, weil in diesem Falle die Vernunft auf eine Antinomie stöſst. Die psychologische und theologische Idee enthalten dergleichen Widerspruch gar nicht, wie sollte uns daher Jemand ihre objective Realität bestreiten können, da die Möglichkeit sie zu bejahen mit der sie zu verneinen gleiche Schwierigkeit hat. Gleichwohl ists, um etwas anzunehmen, noch nicht genug, daſs kein positives Hinderniſs dawider ist, und es kann uns nicht erlaubt seyn, Gedankenwesen auf den bloſsen Credit der ihr Geschäft gern vollendenden speculativen Vernunft als wirkliche und bestimmte Gegenstände einzuführen; wenn diese Gegenstände alle unsere Begriffe übersteigen, obgleich keinem widersprechen. Also sollen sie an sich selbst nicht angenommen werden, sondern nur ihre Realität, als die eines Schema des regulativen Princips der systematischen Einheit aller Naturerkenntniſs gelten. Mithin sollen sie nur als Analoga von wirklichen

Dingen zum Grunde gelegt werden. Wir heben nehmlich von den Gegenständen der Idee die Bedingungen (Schemate) auf, welche unsern Verstandesbegriff einschränken, die aber auch allein einen bestimmten Begriff von einem Dinge möglich machen. Und nun denken wir uns ein Etwas, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sei. Allein wir können uns doch von diesem Etwas (z. B. Gott) ein Verhältniss zu dem Inbegriff der Erscheinungen (der Welt) denken, das demjenigen analogisch ist, welches die Erscheinungen unter einander haben (z. B. der Ursach und Wirkung) (C. 701. f. M. I, 326.). Wenn wir demnach solche idealische Wesen annehmen, so erweitern wir eigentlich nicht unsere Erkenntniss über die Objecte möglicher Erfahrung, sondern nur die empirische Einheit der letztern, durch die systematische Einheit, wozu uns die Idee das Schema giebt. Denn, dass wir ein der Idee correspondirendes Ding, ein Etwas, oder wirkliches Wesen setzen, dadurch ist nicht gesagt, wir wollten unsere Erkenntniss der Dinge mit transscendenten Begriffen erweitern. Ein solches Wesen wird nur in der Idee und nicht an sich selbst zum Grunde gelegt, mithin nur um die systematische Einheit auszudrücken, die uns zur Richtschnur des empirischen Gebrauchs der Vernunft dienen soll. Damit wird aber darüber nichts ausgemacht, was der Grund dieser Einheit, oder die innere Eigenschaft eines solchen Wesens sei, auf welchem, als Ursache sie beruhe (C. 702. f. M. I, 827.). Die Vernunft kann diese systematische Einheit nicht anders denken, als so, dass sie ihrer Idee zugleich einen Gegenstand giebt, welches ein Vernunftwesen (*ens rationis ratiocinatae*) heisst, und eigentlich bloss das Ideal oder die Vorstellung eines Individuums (das Urbild) zu einem richtig geschlossenen Begriff der Vernunft ist. Man verkennt folglich sogleich

die Bedeutung einer Idee, wenn man ſie für die Behauptung, oder auch nur die Vorausſetzung einer wirklichen Sache hält. Vielmehr ſetzet man ſich durch ſie nur einen Geſichtspunct, aus welchem einzig und allein man eine der Vernunft weſentliche und dem Verſtande heilſame Einheit verbreiten kann. Mit einem Worte: ein ſolches transſcendentales Ding iſt bloſs das Schema eines regulativen Princips, wodurch die Vernunft, ſo viel an ihr iſt, ſyſtematiſche Einheit über alle Erfahrung verbreitet (C. 709. f. M. I. 834.). Man kann alſo ſagen, der Gegenſtand einer bloſsen transſcendentalen Idee ſei etwas, wovon man keinen Begriff hat. Denn in der That iſt auch von einem Gegenſtande, der der Forderung der Vernunft adäquat ſeyn ſoll, kein Verſtandesbegriff, d. i. eine verſinnlichte Kategorie, möglich. Beſſer ſagt man aber, daſs wir von dem Object einer Idee keine Kenntniſs, obzwar einen problematiſchen Begriff, haben können (C. 396. f. M. I, 445.). Wir haben aber bereits geſehen, daſs die transſcendentale (ſubjective) Realität der reinen theoretiſchen Vernunftbegriffe darauf beruhet, daſs wir durch einen nothwendigen Vernunftſchluſs auf ſolche Ideen gebracht werden. Alſo wird es Vernunftſchlüſſe geben, die keine empiriſchen Prämiſſen enthalten. In dieſen Vernunftſchlüſſen werden wir folglich von etwas, das wir kennen, auf etwas anders ſchlieſsen, wovon wir doch keinen Begriff haben, und ihm doch durch den hierdurch entſpringenden unvermeidlichen Schein objective Realität geben. Dergleichen Schlüſſe ſind in Anſehung des Reſultats, auf das ſie führen, eher vernünftelnde Schlüſſe, als Vernunftſchlüſſe zu nennen. Doch können ſie, weil ſie doch aus der Natur der Vernunft entſprungen ſind, auch wohl Vernunftſchlüſſe heiſsen. Es ſind eigentlich Sophiſticationen

der reinen Vernunft. Selbst der Weiseste unter allen Menschen kann sich nicht von ihnen losmachen, er kann vielleicht nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, aber den Schein kann er doch niemals völlig los werden (C. 397. M. I, 446.). Alle unsere Schlüsse, die uns über das Feld möglicher Erfahrung hinaus führen wollen, sind trüglich und grundlos. Die menschliche Vernunft hat aber einen natürlichen Hang, diese Grenze zu überschreiten, und dazu wird sie durch die ihr natürlichen Ideen eben so verleitet, als der Verstand durch die ihm natürlichen Kategorien. Doch ist zwischen beiden noch der Unterschied, dass die Kategorien doch zur Uebereinstimmung unserer Begriffe mit irgend einem, nehmlich dem sinnlichen, Objecte, d. i. zur Wahrheit führen, die Ideen aber, wenn man sie für Begriffe von Objecten hält, einen blossen, aber unwiderstehlichen Schein bewirken, dessen Täuschung man kaum durch die schärfste Critik abhalten kann (C. 670. M. I. 786.).

18. Dieser dialektischen Vernunftschlüsse giebt es also nur dreierlei Arten, so viel es transscendentale Ideen giebt, auf die ihre Schlusssätze auslaufen. In dem Vernunftschlusse der

erſten Claſſe schliesst die Vernunft von dem transscendentalen Begriff des Subjects, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjects. Diesen dialektischen Schluss nennt Kant den transscendentalen Paralogismus, d. i. einen falschen Vernunftschluss der Form nach, durch welchen man sich selbst hintergeht, aus einem in der Natur der Menschenvernunft liegenden Grunde, s. Paralogismus. Die

zweite Classe schliesst von dem Widerspruch der unbedingten synthetischen Einheit ei-

ner Reihe auf die Richtigkeit der bedingten synthetischen Einheit derselben, welche Einheit aber doch auch keinen Begriff giebt. Den Zustand der Vernunft bei diesen dialektischen Schlüssen nennt Kant die Antinomie der reinen Vernunft, s. Antinomie. In der

dritten Classe schliesst die Vernunft von Dingen, die sie nach ihrem bloss transscendentalen Begriff nicht kennt (Gegenständen überhaupt) auf ein Wesen aller Wesen, welches sie durch einen transscendentalen Begriff noch weniger kennt. Diesen dialektischen Vernunftschluss nennt Kant das Ideal der reinen Vernunft, d. i. den Schluss auf ein einzelnes durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding, s. Ideal.

(C. 397. f. M. I, 447.)

19. Alle menschliche Erkenntniss fängt mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen, und endigt mit Ideen. In Ansehung aller drei Elemente hat sie Erkenntnissquellen *a priori*, die beim ersten Anblicke die Grenzen aller Erfahrung zu verschmähen scheinen. Eine vollendete Critik überzeugt aber doch, dass alle Vernunft im speculativen Gebrauche mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen könne. Sie lehrt, dass die eigentliche Bestimmung der Vernunft sei, sich aller Methoden und der Grundsätze derselben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Principien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmste ist, bis in ihr Innerstes nachzugehen; dass aber ausserhalb der Grenze derselben für uns nichts als leerer Raum sei. Diese Critik deckt uns die wahre Ursache des Scheins auf, wodurch selbst der Vernünftigste hintergangen wird, und löset alle

unsere transscendente Erkenntniss (als ein Studium unserer innern Natur, aber doch *a priori*) in ihre Elemente auf, welches keinen geringen Werth hat, und für den Philosophen sogar Pflicht ist (C. 730. f. M. I, 850.).

20. Die transscendentalen Ideen sind das wichtigste in der ganzen Metaphysik, der Inbegriff derselben macht die eigentliche Aufgabe der natürlichen reinen Vernunft aus. Die Naturanlage zu diesen Ideen scheint dahin abzuzielen, unsern Begriff von den Fesseln der Erfahrung und den Schranken der blossen Naturbetrachtung so weit loszumachen, dass er wenigstens ein Feld vor sich eröffnet sehe, was bloss Gegenstände für den reinen Verstand enthält, und nicht denke, alle mögliche Dinge seien Gegenstände der Erfahrung, und die Principien der Möglichkeit der Erfahrung gelten von allen Dingen, also auch von Dingen an sich selbst, oder von Objecten der Erfahrung, als Dingen an sich selbst (L. 141.). Die Absicht dabei ist aber nicht, dass wir uns mit jenen reinen Verstandesgegenständen speculativ beschäftigen sollen (weil wir keinen Boden finden, worauf wir fussen können). Sondern, ohne diese Verstandesgegenstände würden die praktischen Principien keinen Raum für ihre nothwendige Erwartung und Hoffnung vor sich finden, und sich nicht zu der für die Vernunft in moralischer Absicht unentbehrlichen Allgemeinheit ausbreiten können (Pr. 184. f.). So zeigt die psychologische Idee, wir mögen dadurch auch noch so wenig von der reinen und über alle Erfahrungsbegriffe erhabenen Natur der menschlichen Seele einsehen, doch wenigstens die Unzulänglichkeit dieser Erfahrungsbegriffe deutlich genug, und führt uns dadurch vom Materialismus ab. So dienen die kosmologischen Ideen, durch die sichtbare Unzulänglichkeit aller möglichen Naturerkenntniss, die Vernunft in ihren recht-

mäſsigen Nachfragen zu befriedigen, uns vom Naturalismus abzuhalten. Vermittelſt der theologiſchen Idee endlich, da die Naturnothwendigkeit in der Sinnenwelt jederzeit bedingt iſt, indem ſie immer Abhängigkeit der Dinge von andern vorausſetzt, und die unbedingte Nothwendigkeit nur in der Einheit einer von der Sinnenwelt unterſchiedenen Urſache geſucht werden muſs, die Cauſalität aber wiederum, wenn ſie bloſs Natur wäre, niemals das Daſeyn des Zufälligen begreiflich machen könnte, macht ſich die Vernunft vom Fatalismus loſs; und zwar ſowohl von einer blinden Naturnothwendigkeit in dem Zuſammenhange der Natur ſelbſt, ohne erſtes Princip, als auch in der Cauſalität dieſes Princips ſelbſt. So dienen die transſcendentalen Ideen zwar nicht dazu, uns poſitiv zu belehren, aber ſie heben doch die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus auf. Dadurch verſchaffen nun die transſcendentalen Ideen den moraliſchen auſser dem Felde der Speculation Raum, und dieſes erklärt einigermaſsen jene Naturanlage zu den erſtern Ideen (Pr. 185. f.).

21. Es iſt ſehr merkwürdig, daſs der kosmologiſche Vernunftbegriff der Freiheit der einzige unter allen Ideen der reinen ſpeculativen Vernunft, oder reinen theoretiſchen Ideen iſt, dem man objective Realität verſchaffen, oder den man beweiſen kann und der auch eine groſse Erweiterung im Felde des Ueberſinnlichen verſchafft. Allein dieſe Erweiterung betrifft nur die praktiſche Erkenntniſs, d. i. die Beſtimmung des Willens; denn für die theoretiſche Philoſophie iſt er, wie jeder andere Vernunftbegriff, wenn man ihn als Begriff von einem wirklichen Gegenſtande betrachtet, transſcendent, d. i. ein ſolcher, dem

kein angemessenes Beispiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Er macht also keinen Gegenstand einer uns möglichen theoretischen Erkenntniss aus, und kann nur für ein regulatives und zwar bloss negatives Princip der speculativen Vernunft gelten. Es ist also erst die Frage: woher diesem Begriff ausschliessungsweise eine so grosse Fruchtbarkeit zu Theil geworden sei? Denn die übrigen bezeichnen zwar die leere Stelle für reine mögliche Verstandeswesen, können aber den Begriff von ihnen durch nichts bestimmen. Ohne Kategorien können wir nichts denken. Folglich muss auch in der Idee der Vernunft von der Freiheit zuerst die Kategorie aufgesucht werden, durch welche sie soll gedacht werden. Dies ist die Kategorie der Causalität. Nun kann aber dem Vernunftbegriffe der Freiheit, als überschwenglichem Begriffe, keine ihm correspondirende Anschauung untergelegt werden. Allein es muss dennoch dem Verstandesbegriffe der Causalität, für dessen Synthesis der Vernunftbegriff der Freiheit das Unbedingte, nehmlich eine absoluterste Causalität, fordert, zuvor eine sinnliche Anschauung gegeben werden, dadurch ihm zuerst die objective Realität gesichert wird. Nun sind alle Kategorien in zwei Classen, die mathematische und die dynamische, eingetheilt. Die der erstern (die der Grösse und Qualität) enthalten jederzeit eine Synthesis des Gleichartigen des Bedingten und der Bedingung, in welcher Synthesis das Unbedingte zu dem in der sinnlichen Anschauung gegebenen Bedingten in Raum und Zeit gar nicht kann gefunden werden. Daher auch die Antinomie der Vernunft entsteht, dass die Totalität der Bedingungen und das Unbedingte weder gefunden, noch aufgegeben werden kann, s. Antinomie, 3. A. Die Kategorien der zweiten Classe (die der Causalität und Nothwendigkeit eines Dinges) erfordern diese Gleich-

artigkeit gar nicht, weil hier nicht die Anschauung vorgestellt werden soll, sondern nur wie die Existenz des ihr correspondirenden bedingten Gegenstandes zu der Existenz der Bedingung (als im Verstande damit verknüpft) hinzukomme. Und da ist es erlaubt, zu dem durchgängig Bedingten in der Sinnenwelt (sowohl in Ansehung der Causalität als des zufälligen Daseyns der Dinge selbst) das Unbedingte in die intelligibele Welt zu setzen, und die Synthesis transscendent zu machen. Daher auch bei der Antinomie der Vernunft hierüber das Sinnlichbedingte zugleich übersinnlichunbedingt seyn, mithin die mechanisch-nothwendige Causalität des handelnden Wesens, als zur intelligibeln Welt gehörig, zugleich als frei gedacht werden kann, s. Antinomie, 3. B. Nun kömmt es blofs darauf an, dafs dieses gedacht werden können in ein wirklichseyn verwandelt werde. Man mufs nehmlich zeigen können, dafs gewisse Handlungen eine solche Causalität (die intellectuelle, sinnlich unbedingte) voraussetzen, sie mögen nun wirklich, oder auch nur geboten, d. i. objectiv praktisch nothwendig seyn. An wirklich in der Erfahrung gegebnen Handlungen können wir diese Verknüpfung nicht anzutreffen hoffen, weil die Causalität durch Freiheit immer aufser der Sinnenwelt im Intelligibeln gesucht werden mufs. Zur Wahrnehmung und Beobachtung sind uns aber blofs Sinnenwesen gegeben. Also bleibt nichts übrig, als etwa ein unwidersprechlicher und zwar objectiver Grundsatz der Causalität, in welchem die Vernunft sich nicht weiter auf etwas Anderes als Bestimmungsgrund der Causalität berufe, wo sie also als reine Vernunft praktisch gefunden werde. Dieser Grundsatz aber bedarf keines Suchens und keiner Erfindung; er ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt, und ist der Grundsatz der Sittlichkeit oder das

moralische Gesetz, dessen Realität ein Axiom ist. Dieses moralische Gesetz beweiset eine Causalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt), die Willkuhr zu bestimmen, d. i. einen reinen Willen, in welchem die sittlichen Gesetze und Begriffe ihren Ursprung haben K. XVIII.). Also ist diese unbedingte Causalität und das Vermögen derselben (die Freiheit), mit dieser aber das zur Sinnenwelt gehörige Wesen als zugleich zur intelligibeln Welt gehörig nicht bloſs unbestimmt und problematisch gedacht, s. Freiheit, 26.; sondern sogar in Ansehung des Gesetzes ihrer Causalität bestimmt und assertorisch erkannt worden. Und so ist uns die Wirklichkeit der intelligibeln Welt, und zwar in praktischer Rücksicht bestimmt, gegeben worden. Daher ist nun auch diese Bestimmung, die in theoretischer Absicht, wie dies von allen Ideen gilt, transscendent (überschwenglich) und ohne Object seyn würde, in praktischer Absicht immanent (einheimisch) und constitutiv, indem sie ein Grund der Möglichkeit ist, s. Postulat, 5. (P. 244.). Dergleichen Schritt aber können wir in Ansehung der zweiten dynamischen, d. i. auf das Unbedingte in der Existenz der Naturdinge gehenden, Idee, nehmlich der eines nothwendigen Wesens (Gottes) nicht thun. Wir können zu ihm aus der Sinnenwelt, ohne die Vermittelung der erstern dynamischen Idee, und also zu einer andern als praktischen Absicht, d. i. so zu handeln, als ob ein Gott sei, nicht hinauf kommen, und folglich die Realität dieser Idee auch nur in praktischer Absicht beweisen, (L. 14.). Denn, wollten wir es versuchen, so müſsten wir den Sprung gewagt haben, alles Gegebene zu verlassen, und uns zu dem hinzuschwingen, obwohl uns nichts davon gegeben ist, wodurch wir die Verknüpfung eines solchen in-

telligibeln Wesens mit der Sinnenwelt vermitteln könnten (weil das nothwendige Wesen als ausser uns gegeben erkannt werden soll). In Ansehung unsers eigenen Subjects hingegen, so fern es sich (den Willen) durchs moralische Gesetz einerseits als intelligibeles Wesen (vermöge der Freiheit) bestimmt, andererseits aber als nach dieser Bestimmung (des Willens) in der Sinnenwelt thätig, selbst erkennt, ist diese Verknüpfung ganz wohl möglich. Der einzige Begriff der Freiheit verstattet es, dass wir nicht ausser uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligibele zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden. Denn es ist unsere Vernunft selbst, die sich durchs höchste und praktische Gesetz, und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewusst ist (unsere eigene Person), als zur reinen Verstandeswelt gehörig erkennt, und sogar die Art bestimmt, wie es als ein solches Verstandeswesen thätig seyn kann. So lässt sich begreifen, warum uns in dem ganzen Vernunftvermögen nur das Praktische über die Sinnenwelt hinaus helfen kann, und warum uns allein dieses Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe, die aber eben darum auch freilich nur so weit ausgedehnt werden kann, als es gerade für die reine praktische Absicht nöthig ist (P. 185. ff. M. II, 309.). Da nun auf diese Art der Begriff der Freiheit seine objective Realität (vermittelst der Causalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur, durch ihre in derselben mögliche Wirkung, beweiset: so macht er dadurch die Verknüpfung der reinen Vernunftideen von Gott und Unsterblichkeit mit der Natur und unter einander zu einer Religion möglich. Der Freiheitsbegriff allein kann also die Vernunft, obwohl nur in praktischer Absicht, über diejenigen Grenzen erweitern, innerhalb deren jeder Naturbegriff ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müsste

(M. II, 990. U. 467. f.). So schliesst sich jeder Schritt, den man im praktischen Felde der reinen Vernunft thut, genau und zwar von selbst an alle Momente der Critik der theoretischen Vernunft an, als ob jeder mit überlegter Vorsicht ausgedacht wäre, um nur jener Critik Bestätigung zu verschaffen. Eine solche auf keinerlei Weise gesuchte, sondern (wie man sich selbst davon überzeugen kann, wenn man nur die moralischen Nachforschungen bis zu ihren Principien fortsetzen will) sich von selbst findende genaue Eintreffung der wichtigsten Sätze der praktischen Vernunft mit denen der speculativen bestärkt die Maxime, in jeder Untersuchung seinen Gang mit Offenheit fortzusetzen. Am Ende stimmt auch das Bedenklichste auf eine unerwartete Weise mit demjenigen vollkommen zusammen, was sich ohne Parteilichkeit und Vorliebe für eine Lehre von selbst gefunden hatte. Schriftsteller würden sich manche Irrthümer, manche verlohrne Mühe (weil sie auf Blendwerk gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschliessen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen (P. 190. M. II, 310.).

22. Zum Beschluss will ich zur vollkommenen Unterscheidung der Ideen oder Vernunftbegriffe von den Verstandesbegriffen die Kunstausdrücke anführen, die Kant zu diesem Behuf vorgeschlagen hat. Ideen, in der allgemeinsten Bedeutung, sind, nach einem gewissen (subjectiven oder objectiven) Princip, auf einen Gegenstand bezogene Vorstellungen, sofern sie doch nie eine Erkenntniss desselben werden können. In dieser Bedeutung also, dass sie auf einen Gegenstand bezogen werden, gebrauche man auch das Wort Idee lieber, als das Wort Vernunftbegriff, bei welchem man bloss an den regulativen Gebrauch des Begriffs denke, d. i. daran, dass er ein re-

gulatives Princip für den theoretiſchen Gebrauch der Vernunft iſt. Die Ideen ſind nun entweder nach einem bloſs ſubjectiven Princip der Uebereinſtimmung der Erkenntniſsvermögen untereinander (der Einbildungskraft und des Verſtandes) auf eine innere Anſchauung bezogen, und heiſsen alsdann äſthetiſche Ideen, z. B. das Reich der Seligen, das Höllenreich, die Ewigkeit, die Schöpfung u. ſ. w. welche eigentlich Vernunftideen ſind, aber ſo verſinnlicht, wie ſie der Dichter darſtellt. Oder die Ideen ſind Vernunftideen, wenn ſie nehmlich nach einem objectiven Princip auf einen Begriff bezogen werden, aber doch nie eine Erkenntniſs des Gegenſtandes abgeben können. Dergleichen ſind nun die transſcendentalen Ideen von der Seele, der Welt und Gott, und die ſo eben angeführten, wenn ſie nicht verſinnlicht, ſondern nur gedacht werden. In dieſem Falle ſind die Ideen transſcendente Begriffe, und von den Verſtandesbegriffen, denen jederzeit eine adäquat correſpondirende Erfahrung untergelegt werden kann, und die darum immanent heiſsen, jederzeit unterſchieden (U. 239. f. M. II, 749.). Eine äſthetiſche Idee kann keine Erkenntniſs werden, weil ſie eine innere Anſchauung der Einbildungskraft iſt, der niemals ein Verſtandesbegriff adäquat gefunden werden kann. Eine Vernunftidee kann nie Erkenntniſs werden, weil ſie einen Begriff vom Ueberſinnlichen (dem Unbedingten) enthält, dem niemals eine Anſchauung angemeſſen (adäquat) gegeben werden kann (U. 240. M. II, 750.), ſ. Expoſition, 32.

23. Äſthetiſche Idee, (*idea aeſthetica*), ſ. Vernunftbegriff, 22., Einbildungskraft 12, f. u. Exemplariſch, 4. Die äſthetiſche Idee verdient dieſen Namen mit Recht, weil, ob ſie wohl eigentlich eine Darſtellung der Ein-

bildungskraft im innern Sinn ist, doch immer etwas Unbedingtes darstellt, also einen eigentlichen Vernunftbegriff, oder eine Vernunftidee versinnlicht, und ihr gleichsam einen Gegenstand giebt. Dieser Gegenstand, oder die Idee individualisirt, heisst das Ideal. Für die äufsere Einbildungskraft oder eine Darstellung im äufsern Sinn, sei es auch durch die Natur selbst, erreicht nichts eine solche Vernunftidee. Eben hierdurch entsteht das Gefühl des Erhabenen im Gemüth. Wir drücken uns daher ganz unrichtig aus, wenn wir einen Gegenstand der Natur erhaben nennen; denn das Erhabene zeigt nur etwas zweckmäfsiges in dem möglichen Gebrauche der Naturanschauungen. Das eigentlich Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten seyn, sondern trifft nur Ideen der Vernunft. Indem nehmlich keine diesen Ideen angemessene Darstellung möglich ist, werden die Ideen durch diese sinnlich dargestellte Unangemessenheit rege gemacht und ins Gemüth zurückgerufen. So kann der weite, durch Stürme empörte Ocean nicht erhaben genannt werden. Sein Anblick ist gräfslich, und man mufs das Gemüth schon mit mancherlei Ideen angefüllt haben, wenn es durch eine solche Anschauung zu einem solchen Gefühl gestimmt werden soll, welches selbst erhaben ist. Das Gemüth wird nehmlich durch eine solche Anschauung angereizt, die Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen zu beschäftigen, die höhere Zweckmäfsigkeit enthalten (U. 76. f. M. II, 537.). Man kann sagen: Erhaben ist das, in Vergleichung mit welchem alles andere klein ist. Hier sieht man leicht, dafs nichts in der Natur gegeben werden könne, so grofs es auch von uns beurtheilt werde, was nicht in einem andern Verhältnisse betrachtet bis zum Unendlichkleinen abgewürdigt werden könnte. Und umgekehrt, ist nichts so klein, was sich nicht in Vergleichung mit noch kleinern Maafsstäben für unsere Einbil-

dungskraft bis zu einer Weltgröſse erweitern lieſse. Die Teleſkope haben uns die erſtere, die Mikroſkope die letztere Bemerkung zu machen, reichlichen Stoff an die Hand gegeben. Nichts alſo, was Gegenſtand der Sinne ſeyn kann, iſt, auf dieſen Fuſs betrachtet, erhaben zu nennen. Das Gefühl des Erhabenen beruht alſo auf der Unangemeſſenheit der Sinnlichkeit zu der Vernunft als Vermögen der Ideen. In unſerer Einbildungskraft (dem einen Zweige unſrer Sinnlichkeit) liegt nehmlich ein Beſtreben zum Fortſchritt ins Unendliche, in unſerer Vernunft aber ein Anſpruch auf abſolute Totalität, als auf eine reelle Idee. Wenn nun die Dinge der Sinnenwelt für unſer ſinnliches Vermögen der Gröſsenſchätzung (die Einbildungskraft) zu groſs ſind, und die Vernunftidee der abſoluten Totalität durch dieſe Wahrnehmung geweckt, und das Ding in der Natur, das für das Umfaſſen durch unſre Einbildungskraft zu groſs iſt, dennoch hinter der geweckten Idee der abſoluten Totalität gänzlich zurückbleibt, ſo wird dadurch das Gefühl dieſes unſres überſinnlichen Vermögens der Ideen geweckt. Alſo iſt der Gebrauch, den die Urtheilskraft von gewiſſen Gegenſtänden zum Behuf dieſes Gefühls des Erhabenen natürlicher Weiſe macht, nicht aber der Gegenſtand der Sinne ſelbſt, ſchlechthin groſs oder erhaben. Mithin iſt die Geiſtesſtimmung durch eine gewiſſe die reflectirende Urtheilskraft beſchäftigende Vorſtellung, nicht aber der Gegenſtand, erhaben zu nennen (U. 84. M. II, 548.). Erhaben iſt alſo, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweiſet, das jeden Maaſsſtab der Sinne übertrifft (U. 85. M. II, 549). Wer ſich aber fürchtet, kann über das Erhabene der Natur, inſofern es eine groſse Macht darſtellt, gar nicht urtheilen, denn es iſt unmöglich, an einem ernſtlich gemeinten Schrecken Wohlgefallen zu finden. Man kann aber einen Gegenſtand als furchtbar betrachten, ohne ſich vor ihm zu

fürchten, wenn wir ihn nehmlich als **unwiderstehlich** für unſre Kraft betrachten, ſ. **Furchtbar** (U. 103. M. II, 571, 572.). Der grenzenloſe Ocean in Empörung geſetzt u. dergl. wird nur deſto anziehender, je furchtbarer er iſt, wenn wir uns in Sicherheit befinden, ſ. **Furcht**. Und wir nennen dieſe Gegenſtände gern **erhaben**, weil ſie die Seelenſtärke über ihr gewöhnliches Mittelmaſs erhöhen, und ein der Natur weit überlegenes Vermögen in uns entdecken laſſen (U. 104. M. II, 573.). An der Unermeſslichkeit der Natur, und der Unzulänglichkeit unſers Vermögens, einen der äſthetiſchen Gröſsenſchätzung ihres Gebiets proportionirten Maſsſtab zu nehmen, finden wir zwar unſere eigene Einſchränkung, gleichwohl aber doch an unſerm Vernunftvermögen zugleich einen andern nicht-ſinnlichen Maſsſtab, welcher die Unendlichkeit ſelbſt als Einheit unter ſich hat, gegen den alles in der Natur klein iſt, mithin in unſerm Gemüthe eine Ueberlegenheit über die Natur ſelbſt in ihrer Unermeſslichkeit. Die Natur wird alſo in unſerm äſthetiſchen Urtheil nicht, ſo fern ſie Furcht erregend iſt, als erhaben beurtheilt; ſondern weil ſie unſere Kraft in uns aufruft, um die Macht der Natur, für uns und unſere Perſönlichkeit, doch für keine Gewalt anzuſehen, unter die wir uns zu beugen hätten; weil ſie alſo die Einbildungskraft zur Darſtellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüth die eigene Erhabenheit ſeiner Beſtimmung ſelbſt über die Natur ſich fühlbar machen kann (U. 104. M. II, 574.) Dieſes Princip ſcheint zwar zu weit hergeholt und vernünftelt, mithin für ein äſthetiſches Urtheil überſchwenglich zu ſeyn; allein die Beobachtung des Menſchen beweiſet das Gegentheil. Denn was iſt das, was ſelbſt dem Wilden ein Gegenſtand der gröſsten Bewunderung iſt? Ein Menſch, der nicht erſchrickt, der ſich nicht fürchtet, alſo der Gefahr nicht weicht, zugleich aber mit völliger Ueberlegenheit rüſtig zu Werke

geht. Auch im allergesittetsten Zustande bleibt diese vorzügliche Hochachtung für den Krieger; nur dass man noch dazu verlangt, dass er zugleich alle Tugenden des Friedens, Sanftmuth u. s. w. beweise. Denn dadurch wird zugleich die Unbezwinglichkeit seines Gemüths durch Gefahr erkannt. Nach dem ästhetischen Urtheil verdient daher der Feldherr mehr Achtung, als der Staatsmann. Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heilighaltung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat Etwas Erhabenes an sich, und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es sich aussetzt, und je muthiger es sich hat unter ihnen behaupten können. Ein langer Friede hingegen macht den blossen Handlungsgeist und mit ihm den niedrigen Eigennutz herrschend, und pflegt die Denkungsart des Volks zu erniedrigen (U. 106. M. II, 576.). Wider diese Auflösung des Erhabenen der Macht scheinen zwar wieder andere Beispiele zu streiten. Wir pflegen uns nehmlich Gott im Ungewitter, im Sturm, u. s. w. als im Zorn vorstellig zu machen. Nun würde es Thorheit und Frevel seyn, hierbei die Einbildung einer Ueberlegenheit unseres Gemüths über die Wirkungen und, wie es scheint, gar über die Absichten einer solchen Macht zu haben. Hier scheint kein Gefühl der Erhabenheit unserer eigenen Natur, sondern vielmehr Unterwerfung, Niedergeschlagenheit und Gefühl der gänzlichen Ohnmacht die Gemüthsstimmung zu seyn, die sich für die Erscheinung eines solchen Gegenstandes schickt. In der Religion scheint Niederwerfung und dergleichen das einzig schickliche Benehmen in Gegenwart der Gottheit zu seyn, welches daher auch die meisten Völker angenommen haben und noch beobachten. Allein die Gemüthsstimmung, die dabei zum Grunde liegt, ist auch bei weitem nicht mit der Idee der Erhabenheit einer Religion und ihres Gegenstandes an sich und nothwendig

verbunden. Der Menſch, der ſich wirklich fürchtet, kann die göttliche Gröſse nicht bewundern. Wenn er ſich bewuſst iſt, mit ſeiner verwerflichen Geſinnung wider die Gottheit verſtoſsen zu haben, ſo fehlt ihm die Gemüthsſtimmung zur ruhigen Contemplation und die Freiheit des Urtheils. Nur alsdann, wenn er ſich ſeiner aufrichtigen, gottgefälligen Geſinnung bewuſst iſt, erwecken jene Wirkungen der Macht in ihm die Idee der Erhabenheit des göttlichen Weſens. Denn alsdann erkennt er eine deſſen Willen gemäſse Erhabenheit der Geſinnung bei ſich ſelbſt. Dadurch wird er aber über die Furcht vor ſolchen Wirkungen der Natur, die er nicht als Ausbrüche des Zorns Gottes anſieht, erhoben. Selbſt die Demuth, als unnachſichtliche Beurtheilung ſeiner Mängel, die ſonſt, beim Bewuſstſeyn guter Geſinnungen, leicht mit der Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur bemäntelt werden könnten, iſt eine erhabene Gemüthsſtimmung. S. Religion, 4. (U. 107. ff. M. II. 577.). Die Stimmung des Gemüths zum Gefühl des Erhabenen erfordert demnach eine Empfänglichkeit deſſelben für Ideen; denn eben in der Unangemeſſenheit der Natur zu denſelben beſteht das anziehende Abſchreckende für die Sinnlichkeit. Denn die Vernunft übt durch ihre Ideen eine Gewalt auf die Sinnlichkeit aus, nur um ſie ihrem eigentlichen Gebiete (dem praktiſchen) angemeſſen zu erweitern, und ſie auf das Unendliche hinausſehen zu laſſen, welches für jene ein Abgrund iſt. In der That wird ohne Entwickelung ſittlicher Ideen das für den cultivirten Menſchen Erhabene dem rohen Menſchen bloſs ſchreckhaft vorkommen. Er wird an den Beweisthümern der Gewalt der Natur in ihrer Zerſtörung und dem groſsen Maſsſtabe ihrer Macht, wogegen die ſeinige in Nichts verſchwindet, lauter Gefahr und Noth für den Menſchen ſehen, der ſich darin befinden ſollte. So nannte ein guter und ſonſt verſtändiger Savo-

yischer Bauer alle Liebhaber der Eisgebirge ohne Bedenken Narren. Wer weiſs auch, ob er ſo ganz Unrecht hätte, wenn der Beobachter die Gefahren, denen er ſich hier ausſetzt, bloſs aus Liebhaberei übernimmt, oder um dereinſt pathetiſche Beſchreibungen davon geben zu können. Iſt aber Belehrung der Menſchen die Abſicht, ſo iſt es ein anders (U. 110. M. II, 580.) Hierauf gründet ſich nun auch die Nothwendigkeit der Beiſtimmung des Urtheils Anderer vom Erhabenen zu dem unſrigen, welche wir in dieſem zugleich mit einſchlieſsen; denn, wenn wir etwas für erhaben erklären, ſo wollen wir damit nicht ſagen, daſs es bloſs für uns erhaben ſey, ſondern es für Jedermann ſeyn ſollte. So wir dem gegen das Schöne Gleichgültigen Mangel des Geſchmacks vorwerfen, ſo ſagen wir von dem, der bei dem Erhabenen unbewegt bleibt, er habe kein Gefühl. Beides aber fordern wir von jedem Menſchen, und ſetzen es auch an ihm voraus, wenn er einige Cultur hat. Doch findet hier der Unterſchied ſtatt, daſs wir das erſtere geradezu von Jedermann fordern, das zweite aber nur unter der ſubjectiven Vorausſetzung (die wir aber Jedermann anzuſinnen uns berechtigt glauben) des moraliſchen Gefühls. Denn bei dem erſtern bezieht die Urtheilskraft die Einbildung bloſs auf den Verſtand, als Vermögen der Begriffe; bei dem zweiten aber auf die Vernunft, als Vermögen der Ideen (U. 112. M. II, 582.). In der Modalität der äſthetiſchen Urtheile, daſs wir ihnen Nothwendigkeit und Allgemeinheit beilegen, liegt ein Hauptmoment für die Critik der Urtheilskraft. Denn ſie macht an ihnen ein Princip *a priori* kenntlich, und hebt ſie aus der empiriſchen Pſychologie, in welcher ſie ſonſt unter den Gefühlen des Vergnügens und Schmerzens (nur mit dem nichtsſagenden Beiwort eines feinern Gefühls) begraben bleiben würden, heraus, um ſie in die Transſcendentalphiloſophie hinüber zu ziehen (U. 112. M. II, 583.). In Be-

ziehung auf das Gefühl der Lust ist ein Gegenstand entweder angenehm, oder schön, oder erhaben, oder (schlechthin) gut (U. 113. M. II, 584.). Das Angenehme ist, als Triebfeder der Begierden, durchgängig von einerlei Art. Es läſst sich durch nichts, als die Quantität verständlich machen, und gehört zum bloſsen Genusse, s. Angenehm. Vom Schönen, s. Schönheit. Das Erhabene ist die Wirkung des Urtheils über die Tauglichkeit des Sinnlichen in der Vorstellung der Natur für einen möglichen übersinnlichen Gebrauch desselben, s. Erhabenheit. Vom Schlechthinguten s. Gutes (U. 113. f. M. II, 585.). Das Erhabene kann man so beschreiben: es ist ein Gegenstand der Natur, dessen Vorstellung das Gemüth bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken (U. 115. M. II. 590.). Das Wohlgefallen am Erhabenen der Natur ist negativ, nehmlich ein Gefühl der Beraubung der Freiheit der Einbildungskraft durch sie selbst, indem sie nach einem andern Gesetze, als dem des empirischen Gebrauchs, zweckmäſsig bestimmt wird. Die Einbildungskraft fühlt nehmlich die Aufopferung ihrer Macht, und zugleich die Ursache, der sie unterworfen wird. Denn die Einbildungskraft ist hier Werkzeug der Vernunft und ihrer Ideen, als solches aber einer Macht, unsre Unabhängigkeit gegen die Natureinflüsse zu behaupten und so das Schlechthingroſse nur in seiner (des Subjects) eigenen Bestimmung zu setzen. Diese Reflexion der ästhetischen Urtheilskraft, die Einbildungskraft zur Angemessenheit mit der Vernunft zu erheben, stellt den Gegenstand für die Vernunft, als Vermögen der Ideen, doch als subjectiv zweckmäſsig vor (U. 117. f. M. II, 594.), s. Schönheit, 7. Der Gegenstand eines reinen und unbedingten intellectuellen Wohlgefallens ist das moralische Gesetz in seiner Macht, die es in uns über alle und jede vor ihm vorhergehen-

de Triebfedern des Gemüths ausübt. Da nun diese Macht sich eigentlich nur durch Aufopferungen ästhetisch-kenntlich macht, welches eine Beraubung ist, obwohl zum Behuf der innern Freiheit, so ist das Wohlgefallen von der ästhetischen Seite (in Beziehung auf Sinnlichkeit) negativ (d. i. wider dieses Interesse), von der intellectuellen Seite aber positiv (mit einem Interesse) verbunden. Hieraus folgt: daſs das intellectuelle, an sich selbst zweckmäſsige oder das Moralischgute, ästhetisch beurtheilt, als erhaben vorgestellt werden müsse, s. Schönheit, 8. (U. 120. M. II, 597.). Ein jeder Affect von der wackern Art ist erhaben, der von der schmelzenden Art aber hat nichts Edeles in sich (erregt nicht Bewunderung), s. Leidenschaft, 10. Daher sind Rührungen auch sehr verschieden. Man hat muthige und zärtliche Rührungen; der Hang zu den letztern heiſst Empfindelei und taugt nichts, s. Empfindelei (U. 122. M. II. 599.). Aber auch stürmische Gemüthsbewegungen, sie mögen nun mit Ideen der Religion (als Erbauung) oder mit Ideen, die ein gesellschaftliches Interesse enthalten (als zur Cultur gehörig) verbunden werden, können keinesweges auf die Ehre einer erhabenen Darstellung Anspruch machen, wenn sie nicht eine Gemüthsstimmung zurücklassen, die auf das Bewuſstseyn der Stärke und Entschlossenheit zum Uebersinnlichen Einfluſs hat. Denn sonst gehören alle diese Rührungen nur zur Motion. Also muſs das Erhabene jederzeit Beziehung auf die Denkungsart haben, d. i. auf Maximen, den Vernunftideen über die Sinnlichkeit Obermacht zu verschaffen (U. 123. f. M. II, 600.). Das Gefühl des Erhabenen verliert durch diese abgezogene Darstellungsart nichts; denn die Einbildungskraft fühlt sich durch Wegschaffung der Schranken der Sinnlichkeit unbegrenzt, wodurch eine negative Darstellung des Unendlichen bewirkt wird, die die Seele erweitert. Man

darf auch nicht fürchten, dafs die Ideen der Sittlichkeit zu kraftlos seyn möchten, wenn sie frei von Bildern und kindischem Apparat dargestellt werden, eher mufs man den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft mäfsigen, wenn die unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit entblöfst von allem Sinnlichen aufgestellt wird *), s. Sittlichkeit (U. 124. M. II, 601.). Das Wohlgefallen am Erhabenen bekommt durch seine allgemeine Mittheilbarkeit ein Interesse in Beziehung auf die Gesellschaft, und gleichwohl wird auch die Absonderung eines wohlwollenden Gemüths von aller Gesellschaft als etwas Erhabenes angesehen, wenn sie

*) Hiernach kann man beurtheilen, ob mein sehr achtungswürdiger Freund Blühdorn (Religionsvorträge, meistens über Episteltexte, nebst einer Untersuchung über das Wesen der Beredsamkeit, von Joh. Ernst Blühdorn, zweitem Prediger an der heil. Geistk. in Magd. Magdeburg 1803. 8. S. 22 f.) recht habe, wenn er sagt: „Da noch die Sinnlichkeit ihre grofsen Ansprüche macht, da der gröfste Theil sich mehr von sinnlichen Regungen leiten läfst, so müssen wir uns auch an die untern Erkenntnifsvermögen wenden, und den Trotz der Sinnlichkeit zu beugen suchen. Wir folgen ja nur den Winken der Natur. Die Gefühle sind nichts weiter, als bewegende Kräfte, als starke Anreitze: sie sollen als Mittel und Antriebe nur das Herz zum vernünftigen Begehren erwärmen, nur dem Willen die sitliche Anstrengung seiner Macht, überhaupt die Annahme und Befolgung des Pflichtgebots leichter und angenehmer machen. — Wie schwach und unkräftig ist die Vernunft, wenn es auf die Geneigtheit des Willens ankommt, wie träge und langsam wirkt sie, zumal wenn die Sinnlichkeit so mächtig ankämpft. Oft sind tausend noch so starke Vernunftgründe nicht vermögend, eine einzige Lieblingsneigung zu besiegen u. s. w." Es wird ewig fest stehen, dafs das, was der Mechanismus der Sinnlichkeit wirkt, nicht das Sittlichgute ist, ob es wohl ganz legal seyn kann. Die Natur kann ja nicht unser Muster in dem seyn, wie wir es machen sollen, den Willen durch sittliche Ideen gegen die Regungen der Sinnlichkeit zu bestimmen. Denn wir sind ja hier im Gebiet des freien Willens, dessen Natur, als etwas Uebersinnliches, uns gänzlich unbekannt ist, und der in der mechanischen Natur, die wir kennen, allenfalls einen Typus finden, aber wahrlich nicht ihren Winken folgen kann. Die Achtung fürs moralische Gesetz mufs jederzeit frei und selbst gewirkt seyn, und sie ist es allein, was wir den sinnlichen Antrieben entgegensetzen können. Eben weil tausend Vernunftgründe wirken sollen, mufs es an dem alleinigen, dem ächtmoralischen fehlen, der aber auch freilich nie wie ein mechanischer wirken mufs.

auf Ideen beruhet, welche über alles ſinnliche Intereſſe wegſehen, nehmlich auf Mangel an Wohlgefallen an Menſchen und nicht auf Miſanthropie und Anthropophobie, ſ. Miſanthropie. Falſchheit, Undankbarkeit, u. ſ. w. ſtehen mit der Idee deſſen, was die Menſchen ſeyn könnten, ſo im Widerſpruch, daſs die Verzichtthuung auf alle geſellſchaftliche Freuden nur ein kleines Opfer zu ſeyn ſcheint. Dieſe Traurigkeit über die Uebel, welche die Menſchen ſich ſelbſt anthun (welche auf der Antipathie in Grundſätzen beruht) iſt, weil ſie auf Ideen beruhet, erhaben. Die Betrübniſs, nicht die niederſchlagende Traurigkeit, kann alſo auch zu den rüſtigen Affecten gezählt werden, wenn ſie in moraliſchen Ideen ihren Grund hat (U. 126. ff. M, II, 604).

24. Dynamiſche Idee (*idea dynamica*). Ein dynamiſcher Verſtandesbegriff, in ſo fern ihn die Vernunft als unbedingt betrachtet, z. B. eine unbedingte Urſache (Gott). Sie iſt alſo die Vernunftidee, die einen dynamiſchen Begriff des Verſtandes zum Inhalt hat. Sie haben das Eigenthümliche, daſs wenn ſie nicht als Vernunftbegriffe betrachtet werden, die die Einheit der Verſtandeshandlung zum Gegenſtande haben, ſondern als Ideen von wirklich exiſtirenden Gegenſtänden, eine ſolche Antinomie der Vernunft entſteht, bei der beide entgegengeſetzte Behauptungen mit einander vereinigt werden können, z. B. es giebt einen Gott, als überſinnliche Urſache, es giebt aber keinen Gott, als Natururſache (C. 557.). Die Reihen der Bedingungen ſind freilich in ſo fern alle gleichartig, als man lediglich auf die Erſtreckung derſelben ſieht, nehmlich ob ſie der Idee angemeſſen (z. B. eine Reihe von lauter Urſachen und Wirkungen) ſind. Allein der Verſtandesbegriff ſelbſt, der dieſen Ideen zum Grunde liegt, kann eine Syntheſis des Ungleichartigen (z. B. eine über

ſinnliche Urſache zu einer ſinnlichen Wirkung) enthalten. Dieſes iſt der Fall ſowohl in der dynamiſchen Syntheſis der Cauſalverbindung, als in der des Nothwendigen mit dem Zufälligen. Die unbedingte Totalität dieſer dynamiſchen Syntheſis iſt nun die dynamiſche Idee (C. 558.). Die dynamiſche Reihe ſinnlicher Bedingungen läſst demnach neben der ſinnlichen noch eine ungleichartige Bedingung zu, die nicht ein Theil der Reihe iſt. Dieſe liegt als bloſs intelligibel, auſser der Reihe. Dadurch wird nun der Vernunft ein Genüge gethan, und das Unbedingte den Erſcheinungen vorgeſetzt, ohne die Reihe der Erſcheinungen abzubrechen. Denn in dieſer Reihe muſs, nach den Verſtandesgrundſätzen, jede Bedingung immer wieder bedingt ſeyn. Daher kann es eine überſinnliche unbedingte Urſache aller Naturursachen in der Welt (Gott) geben, und dieſe können dabei dennoch immer wieder ihre ſinnliche Urſache in der Natur haben (C. 558. M. II. 645.). Die dynamiſchen Ideen laſſen alſo eine Bedingung der Erſcheinungen auſser der Reihe derſelben zu, d. i. eine ſolche, die ſelbſt nicht Erſcheinung iſt. Jede Erſcheinung in einer ſolchen dynamiſchen Reihe iſt, wie jede Erſcheinung überhaupt, durchgängig bedingt; denn der Verſtand erlaubt unter Erſcheinungen keine Erſcheinung, die ſelbſt empiriſch unbedingt wäre. Durch die dynamiſche Idee wird aber jede Erſcheinung mit einer empiriſch-unbedingten, aber auch nicht ſinnlichen Bedingung verknüpft, und ſo dem Verſtande (der eine ſinnliche Bedingung fordert) einerſeits, und der Vernunft (die das Unbedingte fordert) andererſeits Genüge geleiſtet. Hier wird alſo die unbedingte Totalität nicht in bloſsen Erſcheinungen geſucht, wie in der Idee einer Welt. Die dynamiſchen Ideen ſind alſo allen concreten Begriffen ganz-

lich heterogen, weil das Ganze der Art nach (specifisch) von den concreten Begriffen verschieden ist (L. 142.). Daher können in der Antinomie, zu welcher diese dynamischen Ideen Veranlassung geben, beide entgegengesetzte Sätze wahr seyn. Gott kann z. B. der unbedingte Urheber des Uebersinnlichen seyn, welches in der Erscheinung erscheint, und diese kann dabei dennoch ihre Natururſache haben (C. 559. M. I, 646.). S. übrigens Vernunftbegriff, 21.

25. Dynamischtransscendentale Idee, s. Vernunftbegriff, mathematischtransscendentaler.

26. Kosmologischer Vernunftbegriff, s. Welt u. Kosmologie.

27. Mathematische Idee (*idea mathematica*). Ein mathematischer Verstandesbegriff, in so fern ihn die Vernunft als unbedingt betrachtet, z. B. ein unbedingtes Ganze (die Welt). Sie ist also eine Vernunftidee, die einen mathematischen Begriff des Verstandes zum Inhalt hat. Sie haben das Eigenthümliche, dass wenn sie nicht als Vernunftbegriffe betrachtet werden, die die Einheit der Verstandeshandlung zum Gegenstande haben, sondern als Ideen von wirklich existirenden Gegenständen, eine solche Antinomie der Vernunft entsteht, bei der beide entgegengesetzte Behauptungen als falsch abgewiesen werden müssen, z. B. die Welt hat absolute Grenzen dem Raume und der Zeit nach, und sie ist ein Unbegrenztes dem Raume und der Zeit nach. Die Ursache ist, weil wir für die mathematischtransscendentalen Ideen keinen andern Gegenstand, als den in der Erscheinung haben. Für die dynamischtransscendentalen Ideen sind auch übersinnliche Gegenstände denkbar, z. B. eine übersinnliche Ursache; aber eine übersinnliche Welt

in Raum und Zeit ist ein Widerspruch. Eine Ursache, und auch ein Ganzes, sind als Verstandesbegriffe wohl vom Uebersinnlichen denkbar, aber nicht Verstandesbegriffe mit ihrem Schema, das immer sinnlich ist, z. B. eine Naturursache in der Zeit, ein Ganzes im Raum und in der Zeit (C. 557 M. I, 643.). Der Verstandesbegriff, der diesen Ideen zum Grunde liegt, enthält lediglich eine Synthesis des Gleichartigen, indem das Gleichartige bei jeder Grösse, in der Zusammensetzung sowohl als Theilung derselben vorausgesetzt wird. Dieses ist also der Fall, sowohl in der mathematischen Synthesis der Grössenverbindung überhaupt, als auch dessen, was Raum und Zeit erfüllt. Die unbedingte Totalität dieser mathematischen Synthesis ist nun die mathematische Idee (C. 558. M. I, 644.). Daher kommt es, dass in der mathematischen Verknüpfung der Reihen der Erscheinungen keine andere als sinnliche Bedingung hinein kommen kann, d. i. eine solche, die selbst ein Theil der Reihe ist. Da nun alles Sinnliche bedingt ist, so kann es keine unbedingte Grenze geben, weder im Raum noch in der Zeit, und doch kann es auch darin kein Unbegrenztes geben, weil ein Unbegrenztes doch immer ein Unbedingtes seyn würde (C. 558.). Zu diesen Ideen findet indessen eine Annäherung statt, weil das Ganze blofs der Grösse (es sei nun extensiv oder intensiv, d. i. dem Grade) nach von den concreten Begriffen verschieden ist (L. 142.). In der Antinomie, zu welcher die mathematischen Ideen Veranlassung geben, müssen also beide dialektische Gegenbehauptungen für falsch erklärt werden. Bei den kosmologischen Ideen nehmlich, die blofs mathematisch unbedingte Einheit betreffen, wird keine Bedingung der Reihe der Erscheinungen angetroffen, als die auch selbst Erscheinung ist, und als solche mit ein Glied der Reihe ausmacht. Es giebt keinen Theil der Welt,

der durch irgend etwas begrenzt wäre, was nicht im Raum oder in der Zeit wäre (C. 559). S. übrigens Vernunftbegriff, 21.

28. Mathematischtransscendentaler Vernunftbegriff (*idea mathematicotransscendentalis*). So sollte man die mathematischen Ideen eigentlich nennen, insofern man nicht Ideen eigentlicher mathematischer Begriffe, die construirt werden können, sondern nur der Verstandesbegriffe der Gröſse und Qualität, darunter versteht, welche nur darum mathematische heiſsen, weil sie das Gleichartige betreffen, kurz die Ideen der mathematischen Erzeugung eines Ganzen (L. 142.).

29. Moralische Vernunftbegriffe, s. Moralisch, Wille, Moral, Sittenlehre, Vernunftbegriff, 8.

30. Moralischtransscendente Vernunftbegriffe, s. Wille.

31. Praktische Vernunftbegriffe, s. Wille, Moral, Moralisch, Sittenlehre, u. Vernunftbegriff, 8.

32. Psychologischer Vernunftbegriff, s. Ich, Paralogismus u. Psychologie.

33. Reiner Vernunftbegriff, s. Vernunftbegriff, 2. ff.

34. Sittlicher Vernunftbegriff, s. Wille, Moral, Moralisch, Sittenlehre u. Vernunftbegriff, 8.

35. Theologischer Vernunftbegriff, s. Ideal, Gott u. Theologie.

36. Transscendentaler Vernunftbegriff, s. Vernunftbegriff, 2. ff.

37. Transscendenter Vernunftberiff, s. Vernunftbegriff, 7. ff. 21.

38. Ueberſchwenglicher Vernunftbegriff, ſ. Vernunftbegriff, 7. ff. 21.

39. Weltbegriff, ſ. Welt.

Vernunfteinheit,

ſ. Vernunftbegriff, 1. u. 7. Die Einheit *a priori* durch Begriffe, welche die Vernunft den mannigfaltigen Erkenntniſſen des Verſtandes giebt (C. 359.). Sie iſt die Einheit des Syſtems, und dient der Vernunft ſubjectiv als Maxime, um ſie über alles mögliche empiriſche Erkenntniſs der Gegenſtände zu verbreiten (C. 708.), ſ. auch Vernunft. Dieſe Einheit wird in dem Vernunftbegriff oder der Idee gedacht; eine ſolche Vernunfteinheit iſt alſo z. B. die Idee des Weltganzen unter dem Namen der Welt, oder die Idee eines Ganzen aller Zwecke in ſyſtematiſcher Verknüpfung unter dem Namen eines Reichs der Zwecke. S. Vernunft u. Vernunftbegriff.

Vernunfterkenntniſs,

Erkenntniſs *a priori*, rationale Erkenntniſs, *cognitio ex principiis*, *cognitio rationalis*, ſ. Erkenntniſs *a priori* u. aus Principien. Es giebt ein theoretiſches, z. B. in der Mathematik und Metaphyſik, ſ. Mathematik und Philoſophie; und ein praktiſches, in der Moral, ſ. Moral (L. 105.), ſ. Encyclopädie, 7. ff. Ein Vernunfterkenntniſs iſt es entweder objectiv, wenn es aus Vernunft oder *a priori* entſprungen iſt; oder ſubjectiv, wenn man die Vernunfterkenntniſs nicht bloſs gelernt, ſondern auch ſelbſt aus Gründen *a priori* erkannt hat. Vernunfter-

kenntniffe, die es objectiv find, d. i. urfprünglich nur aus der Vernunft des Menfchen entfpringen können, dürfen nur dann auch fubjectiv Vernunfterkenntniffe genannt werden, wenn fie das erkennende Subject aus allgemeinen Quellen der Vernunft, obwohl vielleicht nach der Anweifung eines Andern, d. i. aus Principien gefchöpft hat (C. 864. f.). Alle Vernunfterkenntnifs ift entweder die aus Begriffen und heifst die philofophifche, oder aus der Conftruction der Begriffe und heifst die mathematifche (C. 741.). Die letztere kann erlernt und doch auch fubjectiv Vernunfterkenntnifs feyn; weil der Gebrauch der Vernunft hier *in concreto*, in der fehlerfreien Anfchauung *a priori* gefchieht und alle Täufchung und Irrthum ausfchliefst (C. 865.). Die Vernunfterkenntnifs mufs man nicht mit der intellectuellen Erkenntnifs verwechfeln. Rationale und intellectuelle find nicht einerlei. Denn die Vernunfterkenntnifs oder rationale Erkenntnifs ift die Erkenntnifs aus Principien und kann fowohl finnlich (fenfitiv) feyn, wie die Mathematik, als intellectuell, wie die Lehre von den Vernunftbegriffen; denn fie ift der Erkenntnifs aus der Erfahrung oder der hiftorifchen, d. i. aus dem Gegebenen entgegengefetzt. Die intellectuelle Erkenntnifs (*cognitio intellectualis*) hingegen ift die Erkenntnifs durch die Vernunft oder den Verftand, in der weiteften Bedeutung des Worts; diefe ift der finnlichen Erkenntnifs (*cognitio fenfitiva*), d. i. der, welche unter den Gefetzen der Sinnlichkeit fteht, entgegen gefetzt (C. 336. P. 107*)). Hiernach ift S. III. §. 3. intellectuell und rational noch nicht gehörig von einander unterfchieden. Auch mufs im Art. Erkenntnifs aus Principien, das Wort intellectuelle weggeftrichen werden. Das Exempel pafst aber auf beide, weil nehmlich eine Erkenntnifs aus Principen auch

intellectuell, aber auch nicht, seyn kann. Hinter 11, intellectuelle, in eben dem Art. muss es aber statt: aus Principien, heissen: Vernunfterkenntniss. Die philosophische Erkenntniss beruhet zwar auf blossen Begriffen, aber kann nicht nur das Sinnliche (Sensibele) zum Gegenstande haben, oder Vernunfterkenntniss des Sinnlichen (Sensibeln) aus Begriffen, sondern auch ihrem Ursprung nach sinnlich (sensitiv) seyn, und dann ist diese Erkenntniss, wie z. B. in der transscendentalen Aesthetik und der Lehre von den Schematen, ebenfalls nicht intellectuell, sondern sinnlich (sensitiv). Denn die Erkenntniss heisst sinnlich wegen ihrer Erzeugung (*genesis*) (S. III. §. 5). Das Intellectuelle im strengen Sinn, wie es hier genommen wird, bei dem der Vernunft- oder Verstandesgebrauch real (nicht bloss logisch) ist, beruht auf solchen Begriffen von den Objecten und Verhältnissen, die sich aus der Natur der Vernunft oder des Verstandes selbst hervorthun und weder von irgend einem Gebrauch der Sinne abstrahirt sind, noch auch irgend eine Form der sinnlichen Erkenntniss, als einer solchen enthalten (S. III. §. 6. C. 311.), s. Sensitiv. Alle Vernunfterkenntniss endlich ist entweder material und betrachtet irgend ein Object, oder formal und beschäftigt sich bloss mit der Form des Verstandes oder der Vernunft selbst und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt (G. V. I.), s. Encyclopädie, 9. auch Construiren, 14.

Vernunftgebrauch,

s. Construiren, 11, 15. u. Vernunft.

Vernunftglaube,

praktischer Glaube, moralischer Ver-

nunftglaube, πιςις, *fides*, *foi*, f. Fürwahrhalten, 17. So nennt Kant die Erkenntnifs einer Glaubensfache, d. i. eines folchen Gegenftandes, der in Beziehung auf den pflichtmäfsigen Gebrauch der reinen praktifchen Vernunft *a priori* gedacht werden mufs, f. Glaubensfache, 9. Sie ift eine praktifche Ueberzeugung (ich bin gewifs). Gott ift eine Glaubensfache, denn der pflichtmäfsige Gebrauch der reinen praktifchen Vernunft macht es jedem Menfchen nothwendig, fo zu handeln, dafs er fich dabei *a priori* einen folchen heiligen Gefetzgeber feiner Pflichten, der zugleich der Schöpfer der Welt ift, als exiftirend denken mufs. Anders als fo kann Gott nicht für uns Object der Erkenntnifs feyn, und diefe Art der Erkenntnifs ift ein Vernunftglaube. Und zwar heifst fie darum ein Glaube, und nicht ein Wiffen, weil der Begriff von Gott blofs durch den praktifchen Gebrauch unfrer Vernunft, d. h. zur Befolgung der moralifchen Gefetze, derfelben nothwendig gemacht wird, und daher auch zum praktifchen Gebrauch unbezweifelte Realität hat (M. II, 980. U. 454.). Ein Vernunftglaube ift demnach nicht blofs ein folcher Glaube, der vernünftig ift; denn auch der hiftorifche Glaube mufs vernünftig feyn, weil der letzte Probirftein der Wahrheit immer die Vernunft ift; fondern ein folcher Glaube, welcher fich auf keine andern Data gründet, als die, fo in der reinen Vernunft enthalten find (S. III. 292.).

2. Glaubensfachen *) (*mere credibilia*) find

*) Nur folche Gegenftände find Sachen des Glaubens, bei denen das Fürwahrhalten nothwendig frei, d. h. nicht durch objective, von der Natur und dem Intereffe des Subjects unabhängige, Gründe der Wahrheit beftimmt ift (L. 106.).

aber nur erkennbare Dinge der einen Art derselben; ausser denselben sind Sachen der Meinung (*opinabilia*) und Thatsachen (im weitesten Sinne des Worts, da es alles, was man wissen kann, *scibilia*, bedeutet) auch erkennbare Dinge (M. II, 981. U. 454.), s. Glaubenssache, Meinungssache u. Thatsache. Glaube im eigentlichsten Verstande, wornach er specifisch oder wesentlich, der Art und nicht bloss dem Grade nach, vom Wissen unterschieden ist, d. i. der Vernunftglaube (um ihn von dem Annehmen auf Anderer Zeugniss, welches doch eigentlich auch ein Wissen seyn kann, oder dem historischen Glauben, zu unterscheiden, s. Leichgläubigkeit) ist eine Fertigkeit, nicht ein Act, nehmlich die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten des für das theoretische Erkenntniss Unzugänglichen oder der Glaubenssachen. Er ist der beharrliche Grundsatz des Gemüths, die nothwendige Bedingung der Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks, wegen der Verbindlichkeit zu demselben, als wahr anzunehmen; obzwar die Möglichkeit dieser Bedingung, aber eben sowohl auch die Unmöglichkeit derselben, von uns nicht eingesehen werden kann (U. 462.). Daher kann der reine Vernunftglaube niemals in ein Wissen verwandelt werden (S. III. 292. L. 110. *)).

3. Kant sagt, dieser Glaube ist ein Vertrauen auf die Verheissung des moralischen Gesetzes, aber nicht als wäre eine solche Verheissung im moralischen Gesetze enthalten, sondern wir legen sie hinein, und zwar aus moralisch hinreichendem Grunde. Denn ein Endzweck kann durch kein Gesetz der Vernunft geboten seyn, ohne dass diese zugleich die Erreichbarkeit desselben verspreche, wenn gleich theore-

tifch ungewifs, und hiermit auch das Fürwahrhalten *) der einzigen Bedingungen berechtige, unter denen fich unfere Vernunft die Erreichbarkeit allein denken kann. Das Wort *Fides* **), Vertrauen, f. Hebr. 11, 1., drückt diefes auch fchon aus; und es kann nur bedenklich fcheinen, wie diefer Ausdruck und diefe befondere Idee in die moralifche Philofophie hineinkomme, da fie allererft mit dem Chriftenthum eingeführt worden, und die Annahme derfelben vielleicht nur eine fchmeichlerifche Nachahmung der Sprache deffelben zu feyn fcheinen dürfte. Aber das ift nicht der einzige Fall, da diefe wunderfame Religion in der gröfsten Einfalt ihres Vortrages die Philofophie mit weit beftimmtern und reinern Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als diefe bis dahin hatte liefern können, die aber von der Vernunft frei gebilligt, und als folche angenommen werden, auf die fie wohl von felbft hätte kommen und fie einführen können und follen (U. 462. *)).

*) Das Fürwahrhalten ift überhaupt von zweifacher Art: ein gewiffes oder ein ungewiffes. Das gewiffe Fürwahrhalten oder die Gewifsheit ift mit dem Bewufstfeyn der Nothwendigkeit verbunden; das ungewiffe dagegen oder die Ungewifsheit, mit dem Bewufstfeyn der Zufälligkeit oder der Möglichkeit des Gegentheils. Das letztere ift hinwiederum entweder fowohl fubjectiv als objectiv unzureichend, oder zwar objectiiv unzureichend, aber fubjectiv zureichend. Jenes heifst Meinung, diefes mufs Glaube genannt werden (L. 98.). Das Glauben ift alfo kein befonderer Erkenntnifsquell. Es unterfcheidet fich durch das Verhältnifs, was es als Erkenntnifs zum Handeln hat. Ein Kaufmann, der etwas unternimmt, mufs glauben, d.i. feine Meinung mufs zur Unternehmung aufs Ungewiffe zureichend feyn (L. 102. *).

**) Eigentlich Treue im Vertrag oder fubjectives Zutrauen zu einander, dafs Einer dem Andern fein Verfprechen halten werde — Treue und Glauben; Treue, wenn der Vertrag gemacht ift, Glauben, wenn man ihn fchliefsen foll. Nach der Analogie ift die praktifche Vernunft gleichfam der Promittent, der Menfch der Promiffar, das erwartete Gute aus der That das Promiffum (L. 104. *) f.)

4. Der Glaube (ſchlechthin ſo genannt) iſt ein Vertrauen zu der Erreichung einer uns von der Vernunft zur Pflicht gemachten Abſicht. Dieſer Glaube alſo, der ſich auf beſondere Gegenſtände bezieht (die einzigen für uns denkbaren Bedingungen der Möglichkeit der Ausführung jener Abſicht), die nicht Gegenſtände des möglichen Wiſſens oder Meinens ſind, iſt ganz moraliſch. Er iſt ein freies *) Fürwahrhalten, welches nur in praktiſcher *a priori* gegebener Abſicht nöthig iſt, nehmlich der Bedingungen unſrer Bewirkung des höchſten Guts (als unſrer durch das Moralgeſetz gebotenen Beſtimmung). Dieſes Fürwahrhalten iſt alſo in der Vernunft (obwohl nur in Anſehung ihres praktiſchen Gebrauchs) für die Abſicht derſelben hinreichend gegründet. Denn ohne dieſes Fürwahrhalten ſchwankt die moraliſche Denkungsart bei dem Verſtoſs gegen die Aufforderung der theoretiſchen Vernunft zum Beweiſe (der Möglichkeit des Objects der Moralität, nehmlich des höchſten

*) Dieſer Glaube iſt die Nothwendigkeit, die objective Realität eines Begriffs (vom höchſten Gut), d. i. die Möglichkeit ſeines Gegenſtandes, als *a priori* nothwendigen Objects der Willkühr anzunehmen. Wenn wir bloſs auf Handlungen ſehen, ſo haben wir dieſen Glauben nicht nöthig. Wollen wir aber durch Handlungen uns zum Beſitz des dadurch möglichen Zwecks erweitern, ſo müſſen wir annehmen, daſs dieſer durchaus möglich ſei. Ich kann alſo nur ſagen: Ich ſehe mich durch meinen Zweck nach Geſetzen der Freiheit genöthigt, ein höchſtes Gut in der Welt als möglich anzunehmen, aber ich kann keinen Andern durch Gründe zu dieſer Annahme nöthigen; darum heiſst es ein freies Fürwahrhalten, ein freier Glaube. — Der Vernunftglaube kann alſo nie aufs theoretiſche Erkenntniſs gehen; denn da iſt das objectiv unzureichende Fürwahrhalten bloſs Meinung. Er iſt bloſs ein Vorausſetzen der Vernunft in ſubjectiver, aber abſolutnothwendiger praktiſcher Abſicht. Die Geſinnung nach moraliſchen Geſetzen führt auf ein Object der durch reine Vernunft beſtimmbaren Willkühr. Das Annehmen der Thunlichkeit dieſes Objects und alſo auch der Wirklichkeit der Urſache dazu iſt ein moraliſcher Glaube oder ein freies und in moraliſcher Abſicht der Vollendung ſeiner Zwecke nothwendiges Fürwahrhalten (L. 104.*)).

Guts *)) zwiſchen praktiſchen Geboten und theoretiſchen Zweifeln. Dieſer Glaube nun iſt der Vernunftglaube, und derjenige iſt gläubig, welcher die Vernunftideen von Gott und Unſterblichkeit darum für gültig erkennt, weil er ohne ſie die in ſeiner Denkungsart herrſchende ſittliche Vernunftidee für ein Hirngeſpinſt erklären würde (U. 463. M. II, 986.).

5. Wenn man an die Stelle gewiſſer verfehlten Verſuche in der Philoſophie ein anderes Princip aufführt und ihm Einfluſs verſchaffen will, ſo gereicht die Nachweiſung der Nothwendigkeit des Fehlſchlagens der alten Verſuche zur Befriedigung (M. II, 987. U. 464. f.). Gott, Freiheit und Seelenunſterblichkeit ſind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflöſung alle Zurüſtungen einer Metaphyſik, als ihrem letzten und alleinigen Zweck, abzielen. Nun glaubte man, daſs die Lehre von der Freiheit des Willens nur als negative Bedingung für die praktiſche Philoſophie nöthig ſei, die Lehre von Gott und der Seelenbeſchaffenheit hingegen zur theore-

*) Das höchſte Gut, ein überſinnliches Obiect, das in der Welt (nehmlich die Welt nicht bloſs auf die kurze Spanne der Erdenzeit beſchränkt), aber nicht durch unſer Vermögen, möglich iſt, beſteht:

a. in der Sittlichkeit oder dem, was durch Freiheit möglich iſt;

b. in der gröſsten Glückſeligkeit oder in dem, was nicht bloſs auf menſchliche Freiheit, ſondern auf die Natur ankommt, und zwar, ſofern ſie in Proportion der Sittlichkeit ausgetheilt wird. Nun bedarf die Vernunft ein ſolches abhängiges höchſtes Gut, es ſoll in der Sinnenwelt ſeyn, und zum Behuf deſſelben eine oberſte Intelligenz. Denn der moraliſch gute Menſch ſieht die Moralität nothwendig für die Bedingung der Glückſeligkeit an; das heiſst aber, weil dieſe Verknüpfung nicht phyſiſch iſt und ſeyn kann, er glaubt an einen vernünftigen, heiligen, gerechten und allgütigen Welturheber (S. III. 289.).

tischen Philosophie gehöre, und für sich und abgesondert (vom Moralischen) dargethan werden müsse. Man kann aber bald einsehen, dass diese Versuche fehlschlagen mussten. Denn aus bloss ontologischen *) Begriffen von Dingen überhaupt lässt sich kein bestimmter Begriff von einem Urwesen machen; und der auf Erfahrung von der physischen Zweckmässigkeit der Natur gegründete Begriff konnte wiederum keinen für einen moralischen Gott hinreichenden Beweis abgeben. Auf diesem Wege konnte weder Theologie **) noch Pneumatologie zu Stande ge-

*) Der eigentlich ontologische Beweis für das Daseyn Gottes legte einen bloss metaphysischen Naturbegriff zum Grunde und schloss aus dem Begriff des allerrealsten Wesens auf seine schlechthin nothwendige Existenz. Der metaphysisch-kosmologische Beweis, der kein anderer als der umgekehrte ontologische ist, legte unser eigenes im Selbstbewusstseyn gegebenes Daseyn zum Grunde und schloss aus der Nothwendigkeit der Existenz irgend eines Dinges auf die durchgängige Bestimmung des allerrealsten Wesens. Die Sophistereien in beiden Schlüssen sind in dem Art. Daseyn, 13. Gang, 1. und Gott, 31—39. aufgedeckt, und können überdem auf den blossen gesunden Verstand nicht den mindesten Einfluss haben (M. II. 994. U. 469.).

**) Theologie ist auch nur lediglich zur Religion nöthig. Das moralische Argument thut folglich das Daseyn Gottes für unsere moralische Bestimmung hinreichend dar. Dadurch verschwindet aber der Anschein eines Widerspruchs mit dem, was im Art. Kategorie, 53. ff. behauptet wird (M. II. 1003. U. 478. f.). Man kann nehmlich die Kategorien allerdings gebrauchen, über übersinnliche Gegenstände zu denken, denn ohne die Kategorien kann man gar nicht denken, aber man kann durch sie die übersinnlichen Gegenstände nicht, im strengen Verstande des Worts, erkennen, so wie man die Gegenstände des eigentlichen Wissens, die Thatsachen, kurz die Gegenstände der Natur, erkennt. Durch den Begriff der Causalität z. B. erkenne ich einen Cörper und einen Menschen, wenn ich mir für den ersten eine bewegende Kraft und für den andern einen Verstand als die Ursache der Veränderungen, die sie hervorbringen, denke. Lege ich nun beides, die bewegende Kraft und den Verstand, einem übersinnlichen Wesen in praktischer Absicht bei, so kann ich das denken, es kann auch Realität haben, aber ich erkenne dadurch nichts. — Es ist also wohl eine Ethikotheologie und Physikotheologie, aber keine theologische Ethik und theologische Physik möglich (M. II, 1004. U. 479. ff.).

bracht werden, weil die Prädicate Gottes und der Seele ihre Realität nicht in der Erfahrung beweiſen können. Nur allein das moraliſche Geſetz, durch ſein Gebot des höchſten Guts, macht Freiheit des Willens zur Bedingung des wirklich vorhandenen*) moraliſchen Handelns oder Strebens nach dem höchſten Gut, und Gott und Unſterblichkeit zur Bedingung der Erreichung des höchſten Guts (U. 465. f. M. II, 988.). Alſo liegt der Grund der auf dem bloſs theoretiſchen Wege verfehlten Abſicht darin, daſs von dem Ueberſinnlichen auf dieſem Wege gar kein Erkenntniſs möglich iſt (U. 466. f. M. II, 989.), ſ. Vernunftbegriff, 21. Daher heiſst nun auch der Vernunftglaube, der auf dem Bedürfniſs des Gebrauchs der Vernunft in praktiſcher Abſicht beruht, ein Poſtulat der Vernunft (welches weder eine Vorausſetzung iſt, die man unbewieſen zugeben ſoll, noch eine Einſicht, welche aller logiſchen Forderung zur Gewiſsheit Genüge thäte, ſondern) weil dieſes Fürwahrhalten (wenn in dem Menſchen nur alles moraliſch gut beſtellt iſt) dem Grade nach keinem Wiſſen nachſteht, ob es gleich der Art nach davon völlig unterſchieden iſt. Zur Feſtigkeit des Glaubens gehört das Bewuſstſeyn ſeiner Unveränderlichkeit. Den Satz: es iſt ein Gott, kann nie Jemand widerlegen, davon kann ich völ-

*) Alles Fürwahrhalten muſs ſich auf Thatſachen, auf etwas wirklich vorhandenes, gründen, wenn es nicht völlig grundlos seyn soll. Eine ſolche Thatſache iſt nun das moraliſche Geſetz in unſrer Vernunft, es iſt eine gewiſſe Erkenntniſs, und zwar gänzlich *a priori*, und die moraliſche Handlung zufolge dieſes Gesetzes iſt etwas in der ſinnlichen Welt oder Natur. Dieſe Thatſachen gehören zum Freiheitsbegriff, einem überſinnlichen Princip in uns ſelbſt, und ſetzen die objective Realität der Freiheit auſser Zweifel, obgleich dieſe Realität nicht erkennbar iſt. Die übrigen Thatſachen gehören zum Naturbegriff entweder *a priori*, oder *a poſteriori* (M. II, 992. U. 469.).

lig gewiſs ſeyn. Der Vernunftglaube iſt alſo nicht, wie der hiſtoriſche, veränderlich (S. III, 291. ff.).

Vernunftlehre,

Logik, Kanonik, *logica*, *logique*. Aus dem, was gleich im Eingang zum Art. Logik bereits über dieſe Wiſſenſchaft geſagt worden iſt, laſſen ſich noch folgende weſentliche Eigenſchaften derſelben herleiten:

1. Sie iſt eine Vernunftwiſſenſchaft und zwar nicht der bloſsen Form, ſondern der Materie nach, da ihre Regeln nicht aus der Erfahrung hergenommen ſind, und da ſie zugleich die Vernunft zu ihrem Objecte hat; aber ſie iſt doch nicht die einzige Vernunftwiſſenſchaft, wie ſie einige (*philoſophia rationalis*) genannt haben, wie Wolf (*Introd. in philoſ. lib.* II. *c.* I. §. II. p. 100.) nach Schneider, Syrbius und Gerhard. Der deutſche Name Vernunftlehre, den Thomaſius und Lohmann gebraucht haben, drückt wörtlich Lehre von dem Vernunftgebrauch überhaupt aus; er iſt ſehr ſchicklich gewählt, denn ſie iſt eine Selbſterkenntniſs des Verſtandes oder der Vernunft (L. 7.).

2. Sie iſt als eine der Materie und der Form nach rationale oder Vernunftwiſſenſchaft auch eine Doctrin, d. i. eine demonſtrirte Theorie. Denn da ſie ſich nicht mit dem gemeinen und als ſolchen bloſs empiriſchen Vernunftgebrauche, ſondern lediglich mit den allgemeinen und nothwendigen Geſetzen des Denkens überhaupt beſchäftigt: ſo beruhet ſie auf Principien *a priori*, aus denen alle ihre Regeln als ſolche abgeleitet und bewieſen werden können, denen alle Erkenntniſs der Vernunft gemäſs ſeyn muſs. Da-

durch, dafs die Logik als eine folche Wiffenfchaft *a priori*, oder als eine Doctrin für einen Kanon (Gefetz) des Vernunftgebrauchs zu halten ift, daher fie auch Epikur die Kanonik nannte, unterfcheidet fie fich wefentlich von der Aefthetik des Schönen, die als blofse Critik des Gefchmacks keinen Kanon, fondern nur eine Norm (Mufter oder Richtfchnur blofs zur Beurtheilung) hat. Diefe Aefthetik nehmlich enthält die Regeln der Uebereinftimmung des Erkenntniffes mit den Gefetzen der Sinnlichkeit; die Logik dagegen die Regeln der Uebereinftimmung des Erkenntniffes mit den Gefetzen der Vernunft (L. 7. f.).

3. Noch haben weder Dichter noch Redner ein entfcheidendes Urtheil über Werke des Gefchmacks fällen können. Der Philofoph Baumgarten in Frankfurt hatte den Plan zu einer Aefthetik des Schönen, als Wiffenfchaft, gemacht, f. Aefthetik 16. und Baumgarten. Da fie aber nicht wie die Logik Regeln *a priori* zur hinreichenden Beftimmung des Urtheils angiebt, fo hat fie Home richtiger Critik genannt. Die Logik ift alfo mehr als blofse Critik, wie man fie auch bisweilen genannt haben foll (Walch philof. Lex. Art. Vernunftlehre); fie ift ein Kanon, der nachher zur Critik dient, d. h. zum Princip der Beurtheilung alles Vernunftgebrauchs überhaupt, wiewohl nur ihrer Richtigkeit in Anfehung der blofsen Form, da fie kein Organon, d. i. Werkzeug zur Entdeckung der Wahrheit (oder eine *philofophia inftrumentalis*, wie fie manche genannt haben) ift, fo wenig als die allgemeine Grammatik (ein Werkzeug zur Erlernung der Sprachen) (L. 8. f.).

4. Man theilt die Logik in die Analytik (*analytica*) und Dialektik (*dialectica*) ein. Zu diefer Eintheilung legte fchon Parmenides den Grund durch feine Eintheilung der Philofophie

in die κατα ἀληθειαν (nach der Wahrheit) und die κατα δοξαν (nach dem Schein). Die Analytik handelt von den Handlungen des Verſtandes, welche wir beim Denken überhaupt ausüben; wollte man dieſe bloſs theoretiſche und allgemeine Doctrin zu einer praktiſchen Kunſt, d. h. zu einem Organon brauchen, ſo würde ſie Dialektik werden, eine Logik des Scheins (*ars ſophiſtica, diſputatoria*), welche die bloſse logiſche Form gebraucht, über den Inhalt der Erkenntniſs etwas auszumachen. Dieſe Dialektik wurde in vorigen Zeiten mit groſsem Fleiſse ſtudirt, ſie trug falſche Grundſätze unter dem Scheine der Wahrheit vor, und ſuchte dieſen gemäſs Dinge dem Scheine nach zu behaupten; bei den Griechen waren die Dialektiker die Sachwalter und Redner, welche das Volk nach Gefallen durch den von ihnen erregten Schein leiten konnten. In der Logik wurde ſie auch eine Zeitlang unter dem Namen der Disputirkunſt vorgetragen, und ſo lange war alle Logik und Philoſophie die Cultur gewiſſer geſchwätziger Köpfe zur Erregung des Scheins. Es iſt daher beſſer, wenn man unter Dialektik die Wiſſenſchaft der Regeln verſteht, wornach wir erkennen können, daſs etwas mit den formalen Regeln der Criterien der Wahrheit, welche die Analytik lehrt, nicht übereinſtimmt. In dieſer Bedeutung iſt die Dialektik ein Katarktikon der Vernunft (L. 10. ff.). Die Eintheilung der Vernunftlehre in theoretiſche (*logica theoretica docens*) und praktiſche (*logica practica utens*) iſt unrichtig (L. 13.), ſ. Logik, praktiſche. Rüdiger hat ſie ſo eingetheilt. Aber man kann ſagen, daſs die Logik einen dogmatiſchen und techniſchen Theil habe; der erſtere würde die Elementarlehre, der letztere die Methodenlehre heiſsen können. In beiden Theilen wird aber weder auf ein beſonderes Object noch Subject Rückſicht genommen (L. 13.).

5. Die jetzige Vernunftlehre schreibt sich her von Aristoteles Analytik. Dieser Philosoph kann als der Vater der Logik angesehen werden; er trug sie als Organon vor und theilte sie ein in Analytik und Dialektik; seine Lehrart ist sehr scholastisch, d. i. angemessen den Fähigkeiten und der Cultur derer, die das Erkenntniſs der logischen Regeln als eine Wissenschaft behandeln wollen. Daher entwickelt er die allgemeinsten Begriffe. Uebrigens hat die Logik von Aristoteles Zeiten her an Inhalt nicht viel gewonnen und das kann sie ihrer Natur nach auch nicht; aber sie kann wohl gewinnen an Genauigkeit, Bestimmtheit und Deutlichkeit. Es giebt nur wenige Wissenschaften, die in einen beharrlichen Zustand kommen können, wo sie nicht mehr verändert werden. Die Logik und Metaphysik gehört zu diesen Wissenschaften. Aristoteles hatte keinen Moment des Verstandes ausgelassen (L. 17. f.).

6. Von Lamberts Organon (Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein durch J. H. Lambert. Zwei Bände. Leipzig, 1764, 8.) glaubte man zwar, daſs es die Vernunftlehre sehr vermehren würde; aber es enthält weiter nichts mehr als nur subtilere Eintheilungen. Unter den neuern giebt es zwei, welche die allgemeine Logik in Gang gebracht haben: Leibnitz (*Gothofr. Guill. Leibnitii Opera Omnia, stud. Lud. Dutens. Tom. II. P. I. Geneuae* 1768, 4.) und Wolf (*Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata — autore Christiano Wolfio. Francof. et Lipsiae*, 1728, 4.). Malebranche (*La recherche de la vérité, par N. Malebranche, 4. Tomes, à Paris*, 1749. 8.) und Locke, s. Locke, haben keine eigentliche Logik abgehandelt, da sie auch vom Inhalte der Erkenntniſs und vom Ur-

ſprung der Begriffe handeln. Die allgemeine Logik von Wolf iſt die beſte, welche man hat; einige haben ſie mit der Ariſtoteliſchen verbunden, wie z. B. Reuſch (*Jo. Petri Reuſchii Syſtema logicum antiquiorum atque recentiorum item propria praecepta exhibens*, 4. *edit. a Chriſt. Frid.* Polzio, *Jenae* 1760, 8). Baumgarten, ein Mann, der hierin viel Verdienſte hat, commentirte die Wolfiſche Logik (*Acroaſis Logica*). Meier commentirte wieder über Baumgarten. Auch Cruſius gehört zu den neuern Logikern. Doch ſeine Logik enthält metaphyſiſche Grundſätze. Die jetzigen Zeiten haben eben keinen berühmten Logiker hervorgebracht, und wir brauchen auch zur Vernunftlehre keine neue Erfindungen (L. 17. ff.).

7. Die Vernunftlehre iſt zwar keine allgemeine Erfindungskunſt und kein Organon der Wahrheit, keine Algebra, mit deren Hülfe ſich verborgene Wahrheiten entdecken lieſsen. Wohl aber iſt ſie nützlich und unentbehrlich als eine Critik der Erkenntniſs; oder zur Beurtheilung der gemeinen ſowohl als ſpeculativen Vernunft, nicht um ſie zu lehren, ſondern nur um ſie correct und mit ſich ſelbſt übereinſtimmend zu machen. Denn das logiſche Princip der Wahrheit iſt:

Uebereinſtimmung des Verſtandes mit ſeinen eigenen allgemeinen Geſetzen

(L. 17).

Vernunftſchluſs,

ſ. Schluſs, 4. ff. Ich will hier nur noch einige Bemerkungen über Flatts (Fragm. Bemerk. S. 93 ff.) Einwürfe gegen Kants Behauptungen,

die Vernunftſchlüſſe betreffend, machen. „Warum die Vernunftſchlüſſe nur der Relation nach (in kategoriſche, hypothetiſche und disjunctive), nicht aber nach den übrigen Momenten eingetheilt werden können (L. 190), ſagt Flatt, ſieht man nicht ein.“ Im Art. Schluſs, 5. iſt dies aber gezeigt worden. „Iſt jeder mittelbare Schluſs ein Urtheil, wodurch ein mittelbares Verhältniſs der Begriffe mittelbar vorgeſtellt wird, ſo müſſen Vernunftſchlüſſe eben ſo gut, als die Urtheile, nach allen 4 Momenten eingetheilt werden können.“ Allein, die Eintheilung der Vernunftſchlüſſe kann doch nur das Specifiſche derſelben treffen, alſo nicht diejenige Beſchaffenheit derſelben, daſs ſie Urtheile, ſondern die, daſs ſie ein mittelbares Verhältniſs der Begriffe vorſtellen; und da giebt es nur drei Arten eines ſolchen Verhältniſſes, nach den Kategorien per Relation. Die übrigen Kategorien geben nehmlich gar keine Ableitung der Begriffe von einander zu denken, worauf hier aber alles ankommt.

2. Flatt meint, was die Verneinung der Eintheilung der Vernunftſchlüſſe nach dem Verſtandesbegriffe der Quantität betreffe, ſo folge nicht, daſs die Eintheilung der Schlüſſe nach den Momenten des Denkens überhaupt bloſs vom Oberſatz ausgehen müſſe; er will die Eintheilung durch den Schluſsſatz beſtimmen. Allein die Quantität des Schluſsſatzes kann zwar wohl verſchiedene Arten von Urtheilen, aber nicht ſolcher als Vernunftſchlüſſe oder mittelbar abgeleiteter Urtheile geben. Denn dabei kommt es auf die Art der mittelbaren Ableitung an, folglich auf die Quantität der Bedingung, die aber immer allgemein ſeyn muſs, und daher keine Eintheilung giebt.

Vernunfturtheil,

iudicium rationatum, ein solches Urtheil, welches als der Schlussatz von einem Vernunftschlusse, folglich als *a priori* gegründet, gedacht wird. Es ist wohl zu unterscheiden von einem vernünftelnden Urtheil (*iudicium ratiocinans*), so kann ein jedes Urtheil heissen, das sich als allgemein ankündigt; denn in so fern kann es zum Obersatz in einem Vernunftschlusse dienen (U. 231. *) C. 364.), s. Vernunft und Vernunftbegriff. Dies Urtheil heisst so nach seinem Ursprung.

Vernunftwahrheit,

veritas ex ratione orta. Eine Wahrheit, die aus blosser Vernunft, unabhängig von aller Erfahrung, entspringt. Es ist also hierbei nicht die Rede davon, dass die Wahrheit vernünftig sei, denn sonst könnte sie nicht Wahrheit seyn; sondern dass das Erkenntnissvermögen allein die Quelle sei, aus welcher diese Wahrheit entspringt, es sei nun das sinnliche, oder das intellectuelle, daher enthält nun die Metaphysik keine andern als Vernunftwahrheiten.

2. Die Vernunftwahrheiten sind entweder mathematische, wenn sie aus dem sinnlichen Erkenntnissvermögen durch Construction der Begriffe entspringen; oder philosophische, wenn sie aus dem intellectuellen Vermögen entspringen, oder doch so aus dem sinnlichen Erkenntnissvermögen, dass sie bloss durch Begriffe erkennbar sind. Mathematische Vernunftwahrheiten kann man auf Zeugnisse zwar glauben, weil Irrthum hier nicht leicht möglich ist und leicht ent-

deckt werden kann. Aber durch Zeugniſſe Anderer kann doch kein Wiſſen derſelben entſtehen. Philoſophiſche Vernunftwahrheiten laſſen ſich aber auch nicht einmal glauben; ſie müſſen lediglich gewuſst werden; denn Philoſophie leidet keine Ueberredung, und hier iſt nicht nur leicht ein Irrthum möglich, ſondern es giebt hier ſogar einen uns unvermeidlich anhängenden Schein, der ſchwer aufzudecken iſt, und daher den getäuſcht haben kann, dem wir glauben möchten. Und was insbeſondere die Gegenſtände des praktiſchen Vernunfterkenntniſſes in der Moral — die Rechte und Pflichten — betrifft: ſo kann in Anſehung dieſer eben ſo wenig ein bloſses Glauben ſtatt finden. Man muſs völlig gewiſs ſeyn, daſs etwas recht oder unrecht, pflichtmäſsig oder pflichtwidrig oder erlaubt ſei. Aufs Ungewiſſe darf man in moraliſchen Dingen nichts wagen; — nichts auf die Gefahr des Verſtoſses gegen das Geſetz beſchlieſsen. Der Richter darf z. B. das Verbrechen des Angeklagten nicht bloſs glauben, um ihn zu beſtrafen (L. 105.), ſ. Wiſſen.

Kant Logik, Einleit. IX. S. 105.

Vernunftwiſſenſchaft,

rationale Wiſſenſchaft, Wiſſenſchaft ſchlechthin, *ſcientia rationalis.* So heiſst eine Wiſſenſchaft, wenn ſie *a priori* oder durchs Erkenntniſsvermögen ſelbſt iſt. Sie iſt der hiſtoriſchen oder Erfahrungs-Wiſſenſchaft entgegengeſetzt. Alle Wiſſenſchaften ſind nehmlich entweder hiſtoriſche oder Vernunft-Wiſſenſchaften (L. 109.) Die letztern ſind entweder Vernunftwiſſenſchaften durch Conſtruction der Begriffe und heiſsen dann Mathematik, oder durch bloſse Begriffe, und heiſsen Philoſophie. So

sind die allgemeine Logik und die Metaphysik solche Vernunftwissenschaften. Wie reine Vernunftwissenschaft möglich sei? diese Frage untersucht die Critik der reinen Vernunft.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mellin, George Samuel Albert,

Encyclopädisches Wörterbuch Der Kritischen Philosophie Oder Versuch Einer Fasslichen Und Vollständigen Erklärung Der In Kants Kritischen Und Dogmatischen Schriften Enthaltenen Begriffe Und Sätze Mit Nachrichten, Erläuterungen Und Vergleichungen Aus Der Geschichte Der Philosophie Begleitet
Bd.: 5

Züllichau [u.a.] (1802)

Ph.u. 347-5
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046451-1
VD18 11052201-002